Die Parallelperikopen bei Lukas und Johannes

Habilitationsschrift
der Hochwürdigen Theologischen Fakultät der vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg eingereicht

von

Julius Schniewind
Lic. theol.

Leipzig

Druck von Oscar Brandstetter
1914

Die Parallelperikopen bei Lukas und Johannes

Habilitationsschrift
der Hochwürdigen Theologischen Fakultät der vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg eingereicht

von

Julius Schniewind
Lic. theol.

Leipzig

Druck von Oscar Brandstetter
1914

Referent: Geheimrat DDr. Feine

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit ist ein Fragment. D. Feine regte den Verfasser an, sich mit der Frage „Lukas und Johannes“ zu beschäftigen; die nächsten Ergebnisse dieser Studien wurden, in der gegenwärtigen Schrift, der Hochw. Theologischen Fakultät Halle-Wittenberg vorgelegt; erst die vollendete Untersuchung soll im Buchhandel erscheinen. Manche Bedenken, die sich gegen die vorliegende Arbeit erheben lassen, sollen ihre Lösung in der Gesamtuntersuchung finden. Ich hoffe die Abhandlung in Jahresfrist zu vollenden; den Verlag hat die J. C. Hinrichssche Buchhandlung in Leipzig freundlich übernommen. Doch darf ich schon jetzt meinen herzlichen Dank Herrn Geheimrat D. Feine aussprechen, der den Verlauf der Untersuchung mit lebhaftem und eingehendem Interesse förderte, meinen Dank auch den Mitgliedern des Schlesischen Konvikts, die mir bei den Korrekturen halfen.

Der Verfasser.

Inhalt.

1. Das Problem der Arbeit.

„Die Parallelperikopen bei Lukas und Johannes": eine Bearbeitung dieser Aufgabe ist nur die Teiluntersuchung zu einem größeren Thema.

„Lukas und Johannes", so heißt dies größere Thema. Daß hier eine bedeutsame Aufgabe liege, ist oft bemerkt worden.

„Lukas und Johannes": so überschrieb Harnack 1906 den letzten Anhang von „Lukas der Arzt"[1]. Zur Ergänzung seiner eigenen Beobachtungen wies Harnack hin auf die größte Untersuchung zu diesem Thema, die damals vorlag: es ist der Aufsatz von H. J. Holtzmann, Das schriftstellerische Verhältnis des Johannes zu den Synoptikern, in der Zeitschr. für wiss. Theologie Bd. 12, 1869[2].

Als vortreffliche Stoffsammlung ist Holtzmanns Aufsatz bis heute von großem Wert. Inhaltlich hingegen ist manches gegen Holtzmanns Position eingewendet worden, und die Erörterung der Einwände, die man gegen Holtzmanns grundlegende Arbeit erhoben hat, gibt uns den Gesichtspunkt, unter dem wir den augenblicklichen Stand der Debatte klar überblicken.

Nicht unberechtigt ist es zunächst, wenn Oskar Holtzmann[3] an H. J. Holtzmanns Aufsatz eine „unglückliche Vermischung von Haupt- und Nebenpunkten" tadelt. Weit schwerer aber wiegt ein anderer Einwand, der besonders von Zurhellen[4] (1909) vorgetragen worden ist.

Schon die Überschrift des Holtzmannschen Aufsatzes zeigt den Angriffspunkt: schriftstellerisch soll nach Holtzmann die Berührung des Johannes mit den Synoptikern sein; von allen Synoptikern hat Lukas die reichsten Beziehungen zu Johannes (s. u. S. 6 Anm. 1). Dem gegenüber hat Zurhellen eine tiefgrabende Untersuchung dem Nachweis ge-

---

1) A. Harnack, Lukas der Arzt, 1906, S. 157—160.

2) Über Lk. und Act.: S. 69—85. 448 f. (Abkürzung im folgenden: Holtzm. 1869).

3) „Das Johannesevangelium", 1887, S. 7 (Abkürzung: O. Holtzm.).

4) O. Zurhellen, Die Heimat des vierten Evangeliums, in: Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissensch. Prediger-Verein, Neue Folge, Heft 11, 1909, S. 33 ff. Über Lk. und Joh.: S. 34—56 (Abkürzung: Zurh.).

widmet, daß die Berührung der Evangelien Lk. und Joh. nicht aufzufassen sei als schriftstellerische Abhängigkeit des Joh. von Lk., sondern als Gemeinsamkeit der Tradition.

Schon vor Zurhellens Untersuchung hatten namhafte Forscher in der gleichen Richtung gearbeitet. 1891 zeigte Feine[1], daß die lukanische Sonderüberlieferung sich mannigfach mit Johannes berühre; und B. Weiß hat bei den ausgedehnten Forschungen, die er der synoptischen wie der johanneischen Überlieferung hat angedeihen lassen, wiederholt die gleiche Beobachtung ausgesprochen[2]. Dabei haben beide Forscher darauf hingewiesen, daß die Berührungen nicht aus schriftstellerischen Beziehungen zu verstehen sind, sondern so, daß man für Lk., resp. für seine Sonderquelle, Bekanntschaft mit derjenigen Tradition annimmt, die wir genauer aus Joh. kennen[3].

In der gleichen Richtung gehen gelegentliche Bemerkungen von Loofs, Harnack, Spitta. Loofs[4] gibt in den Auferstehungsberichten der Überlieferung bei Lk. Joh. den Vorzug vor Mk. Mt.; dabei ist ihm Lukas sekundär gegenüber Johannes. Harnack[5] schrieb 1911: „Der sehr

---

[1]) P. Feine, Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas, 1891, S. 133—136 und öfters im Lauf der Untersuchung (Abkürzung: Feine).

[2]) B. Weiß, Die Evangelien des Markus und Lukas, in Meyers Kommentar [9]1901 (abgekürzt: Weiß Lk.); ders., Die Quellen des Lukasevangeliums, 1907 (Weiß, Q. Lk.); ders., Die Quellen der synoptischen Überlieferung, 1908 (Weiß, Q. Syn. = T. U., 3. Reihe, II 3); ders., Das Evangelium des Johannes, in Meyers Kommentar [9]1902 (Weiß Joh.); ders., Das Johannesevangelium als einheitliches Werk, 1912 (Weiß 1912).

[3]) Feine 134: „Die Mehrzahl" der Stellen, an denen Lk. und Joh. zusammentreffen, „legt die Vermutung nahe, daß nicht eine literarische Verwandtschaft vorliegt, sondern vielmehr eine gemeinsame Wurzel der Überlieferung beider Evangelien anzunehmen ist." Feine wandte diese These besonders gegen O. Holtzmann. — Als Beispiele aus Weiß sei eine Äußerung über Lk., eine über Joh. angeführt. Weiß Q. Lk. 226 Anm. 1: Es „sei bemerkt, daß die Art, wie man diese Übereinstimmungen zwischen Lk. und Joh. gewöhnlich daraus erklärt, daß der vierte Evangelist unsren Lukas benutzt habe, schlechthin undurchführbar ist. Denn abgesehen von den Einzelheiten, an denen die Durchführung, sobald man sie ernstlich versucht, meist rettungslos scheitert, finden sich diese Übereinstimmungen ja gar nicht bei Lukas überhaupt, sondern ausschließlich in Abschnitten, die wir aus ganz anderen Gründen L zuschreiben mußten" — Weiß' Sonderquelle für Lukas! — „und sie sind überall rein sachlicher Natur, so daß nirgends sich eine Übereinstimmung des Wortlauts findet, die auf schriftstellerische Berührung schließen ließe." — Weiß 1912, 352: „Ob" Johannes die Quelle L „gekannt hat, oder ob sie nur aus demselben Überlieferungskreise stammt, auf den jedenfalls unser (Johannes-)Evangelium zurückgeht, bleibt sich gleich."

[4]) Die Auferstehungsberichte und ihr Wert, [1]1897, [3]1908 (abgekürzt: Loofs).

[5]) Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte usw., 1911 (= Beiträge zur Einleitung in das N. T., IV), S. 110. S. auch ebd. S. 113: „Die Überlieferung, die

große Bestand von neuen evangelischen Zügen, die Lukas mit dem vierten Evangelium gemeinsam hat", führe nicht darauf, das Lukasevangelium später als 60 n. Chr. anzusetzen. Denn diese Züge, die „neben vielem Fragwürdigen auch Einwurfsfreies, also Historisches enthalten, ... stellen sich als alte, nur dem Markus fremde, palästinensische Überlieferung dar". Spitta[1] endlich stellte 1912 eine Reihe von Zügen zusammen, in denen sich die von ihm angenommene „synoptische Grundschrift" mit dem Johannesevangelium berühre. Er erklärt die Berührung[2] so, daß in der „synoptischen Grundschrift" wie in der Grundschrift des Johannesevangeliums die allerälteste evangelische Überlieferung vorliege, der gegenüber Markus und Matthäus sekundär seien.

Die zuletzt angeführten Urteile weisen auf einen Punkt, in dem sämtliche eben genannten Gelehrten auch gegen Zurhellen zusammenstimmen: sie führen die gemeinsame Tradition des Lk. und Joh. auf Palästina, genauer Judäa (Weiß) oder Jerusalem (Feine) zurück; Zurhellen hingegen hat den Sitz der gemeinsamen Tradition in Antiochia gesucht[3].

Ist nun angesichts solcher Homophonie bedeutender Forscher eine erneute Untersuchung unseres Problems berechtigt? Die Rechtfertigung unserer Arbeit liegt in folgenden Erwägungen.

Zunächst darf gesagt werden, daß auch die ausführlichsten der angeführten Abhandlungen — Holtzmann 1869 und Zurhellen — das Thema nicht annähernd erschöpfen. Keiner der Autoren hat sich speziell unsre Aufgabe gestellt[4]; immer wird sie nur in größerem Zusammenhang mit behandelt.

Lukas mit dem vierten Evangelium in bezug auf die Leidens- und Auferstehungsgeschichte gemeinsam hat, liegt bei beiden Zeugen bereits in charakteristischen Abwandlungen vor; also muß sie selbst weiter zurückreichen."

1) F. Spitta, Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukasevangelium, 1912, S. 500—509 (Abk.: Spitta Lk.).

2) A. a. O. S. 507, besonders 501: „Damit wird die Deutung der lange beobachteten Verwandtschaft des Lukas und Johannes als einer ungeschichtlichen, legendarischen Weiterbildung jener zu dieser hin ins Unrecht gesetzt und geradezu in ihr Gegenteil verkehrt."

3) Weiß z. B. Q. Syn. 172, Q. Lk. 199; Feine 154f. Ausdrücklich gegen Zurhellen: Feine, Einleitung ins N. T., 1913, 185.

4) Auch Holtzmann nicht; s. u. S. 6, Anm. 1. — Auch nicht drei Forscher, bei denen man Antwort auf die Fragen unseres Themas suchen möchte, und deren Tendenz mit derjenigen von Feine, Weiß, Zurhellen zusammentrifft. Es sind P. Ewald, Wuttig, Gümbel. — P. Ewald, Das Hauptproblem der Evangelienfrage, 1890, sucht eine Erklärung für die auffällige Verschiedenheit von Johannes und

Ferner sind die genannten Forscher mit ihrer Auffassung nicht durchgedrungen; die Auffassung, welche 1869 von Holtzmann vertreten wurde, ist noch unter uns lebendig. Sie wird vertreten in den Untersuchungen zum Thema „Johannes und die Synoptiker", wie wir sie etwa bei O. Holtzmann (a. a. O. S. 6—48) und H. H. Wendt[1] finden; und z. B. in den beiden von Bauer[2] bearbeiteten Kommentaren, in Clemens[3] Untersuchungen zum Johannesevangelium, in Wernles[4] Buch über die synoptische Frage herrscht die Anschauung, daß Joh. das Lukasevangelium schriftstellerisch benützt habe, und daß daraus die mancherlei Anklänge zu erklären sind. Auch Andeutungen von Bousset[5] weisen in die gleiche Richtung: er nimmt an, daß die Grundschrift des Johannesevangeliums sich mit Lukas schriftstellerisch berühre.

Ferner könnte es sein, daß das Problem kompliziert liegt. Es könnte sein, daß die Berührung zwischen Lk. und Joh. eine mehrfache

---

Synopse — von der Voraussetzung aus (die er in Exkursen begründet), daß der johanneische Bericht geschichtlich sei. Es müßte für ihn von größtem Wert sein, in den Synoptikern Beziehungen zur johanneischen Tradition zu entdecken. Aber was er S. 51—56 in dieser Richtung darbietet, ist wenig; speziell von dem reichen Material des Lukas ist nur einiges herausgegriffen. — Noch mehr wendet sich dieser Vorwurf gegen O. Wuttig, Das johanneische Evangelium und seine Abfassungszeit, 1897. Wuttig hält Johannes für älter als die Synoptiker. Sein Nachweis müßte also in der gleichen Richtung laufen wie der von Ewald. Dennoch fehlt beinah der Ansatz dieses Nachweises, trotzdem Wuttig sich S. 52—59 mit dem Verhältnis von Johannes und Synopse beschäftigt (dabei scheint seine Polemik glücklich zu sein), speziell S. 59—69, 96—102 den Nachweis versucht, daß gerade unser Lukasevangelium zur Ergänzung von Joh. geschrieben sei. — Genau umgekehrt ist, wie schon der Titel zeigt, die Absicht von L. Gümbel, Das Johannesevangelium eine Ergänzung des Lukasevangeliums, Progr. des Gymn. Speyer, 1908/9. Der apostolische Ursprung des Johannesevangeliums wird ohne Beweis vorausgesetzt; überhaupt zeigt die Ausführung nur, wie es möglicherweise gewesen sein könnte, nicht, daß es so gewesen sein muß, wie der Verfasser es darstellt. Weder wird gezeigt, daß das Johannesevangelium nur als „Ergänzung" eines andren Evangeliums verstanden werden kann, noch daß gerade Lukas dies Evangelium sein muß. Vielmehr werden die Stücke beider Evangelien harmonistisch ineinandergepaßt. — Man würde von den drei genannten Abhandlungen, nächst Holtzmann 1869 und Zurhellen, am ehesten eine Bearbeitung unseres Themas erwarten. Sie enttäuschen uns im ganzen; dennoch fehlt es allen dreien nicht an guten Einzelbeobachtungen.

1) H. H. Wendt, Das Johannesevangelium, 1900 (Wendt Joh.), S. 29—43.

2) H. Lietzmann, Handbuch zum N. T., II 2, 1912: Johannes, erklärt von Walter Bauer (Bauer-Lietzm.). — Hand-Commentar zum N. T., IV (die johanneischen Schriften) von H. J. Holtzmann, 3. Aufl. besorgt von Bauer (Holtzm.-Bauer) 1908.

3) C. Clemen, Die Entstehung des Johannesevangeliums, 1912 (Abk. Clemen).

4) P. Wernle, Die synoptische Frage, 1899 (Abk. Wernle), S. 234—248.

5) W. Bousset, Ist das vierte Evangelium eine literarische Einheit? Theol. Rundschau 12, 1909, besonders S. 44. 54. 55.

ist. In dieser Auffassung treffen ganz verschieden gerichtete Gelehrte zusammen. Nach Zahn[1] hat einerseits Johannes das Lukasevangelium gekannt, andererseits hat Lukas Kunde aufbewahrt, wie wir sie genauer im Evangelium des Augenzeugen, Johannes, finden. — Eine ähnliche Anschauung findet sich bei Baur, und neuerdings etwa in den Äußerungen Wellhausens zu unsrer Frage: einerseits ist Joh. schriftstellerisch abhängig von Lk., andererseits bewegt sich Tendenz und Gedankenbildung des Lukasevangeliums auf das Johannesevangelium zu[2].

Eine weitere Komplizierung unseres Problems liegt in den lebhaften Debatten, die gerade über unsre beiden Evangelien in den letzten Jahren geführt worden sind: Boussets, Clemens, auch B. Weiß' Äußerungen zur Sache stehen in Zusammenhang mit den quellenkritischen Studien zum Johannesevangelium, die sich an die Namen von Wendt, Schwartz, Wellhausen, Spitta[3] knüpfen; und für das Lukasevangelium hat B. Weiß gerade in den letzten Jahren die kritischen Studien von Feine und J. Weiß energisch weitergeführt, während Spitta neue Bahnen in der Lukaskritik einschlug[4].

Der dargestellte Stand der Debatte rechtfertigt unser Unternehmen; die Schwierigkeit der Sachlage aber muß auch für unsere Disposition maßgebend sein.

Zunächst: es scheint berechtigt, ja erforderlich zu sein, das Thema „Lukas und Johannes" unverworren zu halten mit dem Thema „Johannes und die Synoptiker[5]". Dies zweite Thema ist nicht, wie es zuerst scheint,

---

[1]) Th. Zahn, Einleitung ins N.T. ²1900, II, 500—529. Dazu mannigfache Einzelbemerkungen in den Kommentaren zu Lk. (Komm. zum N.T., III, 1913) und Joh. (ebd. IV, 1908). Abk.: Zahn Lk. resp. Joh. Leider waren mir Zahns Werke nicht in den neuesten Auflagen zugänglich.

[2]) F. C. Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, 1847: über „Johannes und die Synoptiker" S. 239—280, über „Lukas im Verhältnis zu Johannes" S. 484—501. Bei Wellhausen einerseits mannigfache Äußerungen in seinen Kommentaren: Das Evangelium Lucae 1904 und Das Evangelium Johannis 1908 (Abk. Wellh. Lk. resp. Joh.); andererseits die Beobachtungen, die in seiner „Einleitung in die drei ersten Evangelien" (1905) zerstreut sind, z. B. S. 65 u. ö.

[3]) Über Wendt s. o. S. 4 Anm. 1; dazu Die Schichten im vierten Evangelium 1911 (Wendt, Schichten). E. Schwartz, Nachrichten von der Kgl. Ges. der Wissenschaften z. Göttingen, ph.-hist. Klasse, 1907 und 1908 (Schwartz 1907 resp. 1908). F. Spitta, Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu, 1910 (Spitta, Joh.). Über Wellhausen s. o. Anm. 2.

[4]) Über B. Weiß, Feine, Spitta s. o. J. Weiß: Das Evangelium des Lukas, bei Meyer ⁸1892.

[5]) J. L. Hug, Einleitung ins N. T. II ⁴1847, 171—183; Baur, H. Holtzmann, Wendt, Zahn in den angeführten Werken; Feine, Einleitung 191 f.

weiter, sondern vielmehr einfacher als unser Thema. Die Frage, ob Joh. die synoptischen Evangelien voraussetzt, ist weit einfacher zu beantworten, als die Frage, wo zwischen dem Lukasevangelium und dem Johannesevangelium Beziehungen vorliegen, wie weit sie reichen und wie sie zu deuten sind. Daß jedenfalls die Beziehungen zwischen Lk. und Joh. weit intensivere sind, als zwischen Joh. und einem der anderen Evangelien, ist allgemein zugestanden[1].

Ferner darf unsere Disposition nicht eins der Probleme, die uns in der Literatur begegnet sind, zu ihrem Prinzip erheben. Es wäre unrichtig, die Frage, ob Johannes das Lukasevangelium gekannt habe, zum Agens der Disposition zu erheben — oder, umgekehrt, die Frage nach dem Ob und Wie einer gemeinsamen lukanisch-johanneischen Tradition. Wenn Zurhellen die zuerst genannte Frage zum Thema seiner Untersuchung erhebt, so liegt das an dem bestimmten Zweck, den er mit der Erörterung unseres Problems innerhalb eines größeren Zusammenhangs verfolgt[2].

Ebenso unmöglich aber ist es, zu verfahren wie Holtzmann[3] 1869: seine Darstellung ist ein Kollektaneum, das dem Lauf des Johannesevangeliums folgt. So zu verfahren wird in dem Augenblick unmöglich, wo man erkennt, wie weit die Beziehungen zwischen Lk. und Joh. reichen.

Eine genaue Stoffsammlung ergibt vielmehr folgenden Gang der Darstellung.

1. Der gegebene Ausgangspunkt sind diejenigen geschlossenen Perikopen, in denen Lk. und Joh. notorisch parallel gehen. Hier ist dasjenige Gebiet, das den subjektiven Erwägungen des Untersuchenden am wenigsten Spielraum läßt.

Sind hier bestimmte Resultate erreicht, so darf man fortschreiten

---

[1]) Holtzmann 1869 z. B. behandelt das Problem „Lk. und Joh." auf 17 Seiten, „Mt. und Joh." auf 4, „Mk. und Joh." auf 2, das Verhältnis des Joh. zu den Synoptikern im allgemeinen auf 28 Seiten. Die Probleme, die für alle Synoptiker gemeinsam gelten, ergeben sich, gemäß Holtzmanns kritischen Prinzipien, aus der Aufgabe, die johanneischen Geschichten und Reden aus den synoptischen herzuleiten. Ähnlich war schon Baur a. a. O., S. 239—280 verfahren.

[2]) Zurhellen disponiert: 1. Verrät das 4. Evangelium in der Anordnung seiner Stoffe Kenntnis des Lk.? (S. 39). 2. Verwendet der 4. Evangelist das Sondergut des Lukas? (S. 41). 3. Folgt das 4. Evangelium in seinen „synoptischen" Perikopen dem Lukastext? (S. 46). 4. Wie verhält sich das 4. Evangelium zu den lukanischen Weiterungen und Korrekturen der synoptischen Überlieferung? (S. 47).

[3]) Wir setzen uns auseinander mit dem Plan der beiden eingehenden Bearbeitungen unsres Themas, die bisher vorliegen.

2. zu denjenigen Parallelabschnitten der Evangelien, die irgendwelche Berührungen zeigen, aber nicht perikopenmäßig parallel gehen;

3. ist der historische Aufriß der beiden Evangelien zu vergleichen (Personen, durchgängige Überlieferungen, Chronologisches, Geographisches);

4. ist die Anschauungswelt zu vergleichen („biblisch-theologische" Untersuchung);

5. würden abschließende Untersuchungen die Art der Berührungen zu fixieren haben (Quellenfrage usw.; überhaupt: die „Einleitungsfragen" von Lk. und Joh. unter dem Gesichtspunkt unseres Themas; hierher gehören auch eingehende Untersuchungen über den Sprachgebrauch).

Hier wird nun zunächst der erste Hauptteil dargeboten; wir wagen das in der Hoffnung, daß dieser Hauptteil in sich geschlossen sei; das muß sich an seinen Resultaten bewähren.

Innerhalb unseres Teilthemas ergibt sich freilich die Disposition von selbst so, daß wir dem Gang der Evangelien nachgehen, und zwar leitet uns das Lukasevangelium: auf diese Weise kommen die gleichartigen Perikopen besser nebeneinander zu stehen, als wenn wir dem Faden des Johannes folgten.

Literatur[1] wird nur da angeführt, wo wir eine Beobachtung anderen verdanken, und wo wir Helfer für unsere Darstellung suchen. Wie zahlreich unsere Beobachtungen schon in der Literatur vorweggenommen sind, ist uns immer mehr entgegengetreten. Besonders sei noch einmal B. Weiß' Name mit Dank genannt.

Wie weit Debatten zu führen seien, konnte besonders gegenüber den Quellenhypothesen zweifelhaft erscheinen: denn in der Frage nach den Quellen des Johannesevangeliums kommt man wohl weiter mit zusammenfassenden Erörterungen und mit positiver Erklärung des Tatbestandes, als mit den notwendig schwankenden Einzeluntersuchungen. Dennoch schien es gerade bei unserem Thema notwendig, von den wichtigsten Aporien jedesmal Notiz zu nehmen.

---

2. Täuferperikope
Lk. 3, 3—20.

a) Es fehlt bei Lk. wie bei Joh. die Angabe über Kleidung und Nahrung des Täufers, die sich bei Mk. und Mt. findet. In der Orts-

[1]) Außer den bereits angeführten Werken werden abgekürzt zitiert: H. J. Holtzmann, Hand-Comm. zum N. T., I 1, [3]1901 (Synoptiker) = Holtzm. Syn.; W. Brandt, Die Evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums, 1893 = Brandt.

angabe scheinen Lk. und Joh. gegen Mt. zu stehn, während Mk. neutral ist (s. u. S. 10f.). Andrerseits werden die *Φαρισαῖοι* nur bei Mt. und Mk. erwähnt, nicht bei Lk. und Joh.

Wichtiger sind die folgenden Punkte.

b) Die „messianische Verkündigung des Täufers[1]" (Lk. 3, 15—17) wird bei Lk. eingeleitet (V. 15): *προςδοκῶντος δὲ τοῦ λαοῦ καὶ διαλογιζομένων πάντων ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν περὶ τοῦ Ἰωάνου, μήποτε αὐτὸς εἴη ὁ Χριστός.* Dazu gibt es keine Parallele bei den Synoptikern, wohl aber bei Joh. (1, 19f.): *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰωάνου, ὅτε ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ Λευίτας ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτόν· σύ τίς εἶ; καὶ ὡμολόγησεν ὅτι ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός.*

c) Andrerseits zeigt der Messiasspruch des Täufers (Lk. 3,16 und Par.) keine nähere Verwandtschaft zwischen Lk. und Joh. Zunächst stimmen hier die Synoptiker stärker untereinander überein, als einer von ihnen mit Joh. (z. B. fehlt das *ἰσχυρότερος* aller Synoptiker bei Joh.). Vollends aber fehlt gerade bei Lk. der charakteristische Ausdruck „*ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος*", den Joh. mit Mk. und Mt. gemeinsam hat.

d) Lk. 3, 19f. berichtet die Gefangennahme des Täufers und gibt kurz deren Anlaß an. Mk. 6, 14f. ‖ Mt. 14, 3f. wird der Anlaß erst nachträglich erzählt; Mt. 4, 12 ‖ Mk. 1, 14 aber steht die Notiz, daß Jesus nach der Gefangensetzung des Täufers seine Wirksamkeit, und zwar in Galiläa, begonnen habe. Joh. 3, 24 (*οὔπω γὰρ ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν Ἰωάνης*) soll offenbar die Darstellung von Mk. Mt. korrigieren. Lk. wird weniger von der johanneischen Korrektur betroffen (cf. Zahn zu Joh. 3, 24) als seine Seitenreferenten. Denn seine Anordnung ist sicher sachlich, nicht chronologisch gemeint[2]: er erzählt, was er vom Wirken des Johannes weiß, in einem Zuge, bis zur Gefangennahme inkl.; greift dann, da er Jesu erstes Auftreten schildern will, auf die Tätigkeit des Johannes (Taufe Jesu) zurück.

Ergebnis: Von Belang ist wesentlich Punkt b. Lk. und Joh. stimmen also gegen Mk. und Mt. zusammen in einem wesentlichen Zuge, der messianischen Verkündigung des Täufers. Dieses Zusammentreffen kann nicht aus literarischer Abhängigkeit erklärt werden, vielmehr muß es sich um eine gemeinsame Tradition der beiden Evangelien

---

1) Überschrift bei Huck, Synopse.

2) Holtzmann zu Lk. 3, 20: „Den Zeitpunkt der Einkerkerung läßt Lk. noch 4, 14 (vgl. mit Mk. 1, 14 = Mt. 4, 12) und 7, 18 (vgl. mit Mt. 11, 2) unbestimmt." Holtzmann 1869, 70 sagt ausdrücklich: auch hier erweise sich der dritte Bericht als Übergang zum vierten.

handeln. Dies zeigt sich ad b schon in der völligen Unähnlichkeit der Texte; und unsere übrigen Beobachtungen dienen zur Bestätigung dieser These, nämlich: 1. Lk. und Joh. differieren gelegentlich stärker als Mk., Mt. und Joh. (Punkt c), und zwar differieren sie gerade an einem Punkt, wo es sich um den Wortlaut handelt, wo also eine literarische Berührung am ersten sichtbar werden müßte. 2. In die gleiche Richtung scheinen die Punkte a und d zu weisen: die Berührung von Lk. und Joh. ist eine so lockere, daß nicht an literarische Abhängigkeit gedacht werden kann.

Zur Ergänzung unsrer Untersuchung muß noch folgendes hinzugefügt werden.

1. Eine Bestätigung unseres Resultats könnte man in Lk. 3, 18 finden, wo es heißt: „*πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἕτερα παρακαλῶν εὐηγγελίζετο τὸν λαόν.*“ Holtzm. Syn. 328 bemerkt zu diesem Vers: „eine, weitere Wirksamkeit des Johannes andeutende, Joh. 3, 24 aufgenommene Notiz“. Wir hätten hier also eine Bestätigung zu Punkt d unserer Ausführungen. Unrichtig ist es aber, eine literarische Abhängigkeit zwischen Joh. 3, 24 und unserer Lukasstelle zu konstruieren, wie Holtzmann das zu tun scheint. Die „weitere Wirksamkeit des Täufers“ wird übrigens in Joh. 3, 22 bis 4, 3, nicht nur in 3, 24, geschildert.

2. Die Beziehung von Lk. 3, 15 zu Joh. 1, 19f. wird bei Zurh. 48, nach Bousset, Die Evangelienzitate Justins des Märtyrers, 1891, 66f., näher dahin bestimmt, daß beiden eine apokryphe Evangelienschrift zugrunde liege. Zur Begründung wird angeführt die Stelle Justin Dial. 88, 13—15: *οἱ ἄνθρωποι ὑπελάμβανον αὐτὸν εἶναι τὸν Χριστόν· πρὸς οὓς καὶ αὐτὸς ἐβόα· οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος· ἥξει γὰρ ὁ ἰσχυρότερός μου· οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι.* Aber selbst wenn der Befund bei Justin dazu nötigt, für ihn eine apokryphe Evangelienschrift als Quelle anzunehmen — wir haben darüber nicht zu urteilen —, so würde sich immer noch fragen, ob diese Schrift schon unseren Evangelisten Lk. und Joh. vorgelegen haben muß. Es könnte doch ebensogut sein, daß eine Tradition, die sich später auch in einer apokryphen Evangelienschrift niederschlug, für Lk. und Joh. noch in einer freieren Form existierte. Daß jedenfalls an literarische Benutzung einer gemeinsamen schriftlichen Quelle bei Lk. und Joh. nicht gedacht werden darf, ergibt sich aus den gleichen Gründen, durch die uns die Vorstellung einer literarischen Abhängigkeit des Joh. von Lk. verboten wurde. — Es bliebe noch die Möglichkeit, daß bei Lk. wie Joh. eine freie Reminiszenz an die gleiche schriftliche Quelle vorliegt. Ob diese Möglichkeit Wahrscheinlichkeit hat, kann uns nur die weitere Untersuchung

lehren: ob wir je sicheren Spuren einer gemeinsamen schriftlichen Quelle von Lk. und Joh. begegnen. Jedenfalls nötigt der Vergleich unserer Stellen mit Justin nicht zu dieser Auffassung; auch nicht der Vergleich mit Act. 13, 25 — die Beweisführung von Bousset und Zurhellen gründet sich mit auf diese Stelle.

Es heißt Act. 13, 25: *ὡς δὲ ἐπλήρου Ἰωάνης τὸν δρόμον, ἔλεγεν· τί ἐμὲ ὑπονοεῖτε εἶναι, οὐκ εἰμὶ ἐγώ· ἀλλ' ἰδοὺ ἔρχεται μετ' ἐμὲ οὗ οὐκ εἰμὶ ἄξιος κτλ.* Hier stimmt mit Joh. und Justin nur das „*οὐκ εἰμί*" (mit Joh. noch: *ἐγώ*) überein! — das genügt gewiß nicht für die Annahme einer gemeinsamen schriftlichen Quelle von Joh. und Act. Die zweite Hälfte des Spruches darf nur unter Beiziehung von Mk. Mt. betrachtet werden; dann zeigt sich, daß hier vollends die Gemeinsamkeit einer schriftlichen Quelle von Lk., Act., Joh., Just. nicht wahrscheinlich ist. — Die inhaltliche Übereinstimmung von Act. 13, 25a mit Lk. 3, 15 und Joh. 1, 19 f. ist eine willkommene Bestätigung unseres Hauptresultats.

Übrigens soll mit alledem keinerlei Präjudiz geschaffen werden betr. Quellen des Lukasevangeliums und der Acta; nur das soll behauptet werden, daß der Punkt, wo die Traditionen des Lk. und Joh. sich treffen, nicht mit Notwendigkeit, nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit, in einer schriftlichen Quelle zu suchen ist. Daß zwischen diesem Treffpunkt und den uns vorliegenden Evangelien schriftliche Überlieferung als Mittelglied stehen kann, ist nicht zu leugnen und für Lk. wohl unbedingt anzunehmen. Aus solchen Erwägungen dürfen wir auch eine genaue Berücksichtigung der Quellenscheidungen, die für Joh. 1, 19 ff. vorgetragen worden sind, uns ersparen. Übrigens bleibt bei Wellhausen wie Spitta das für uns entscheidende Moment der Messiasfrage in der ältesten Schicht, wennschon sie verschieden analysieren.

3. Die Ortsangabe.

Mk. 1, 4	Mt. 3, 1	Lk. 3, 3
ἐν τῇ ἐρήμῳ	*ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας*	*εἰς πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου*

Joh. 1, 28

ἐν Βηθανίᾳ (Βηθαβαρᾷ?) πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ὅπου ἦν ὁ Ἰ. βαπτίζων.

Wie man auch die geographische Aussage des vierten Evangeliums würdigen möge: jedenfalls scheint Lk. in der Mitte zwischen Mk. Mt. und Joh. zu stehen. Denn sein „*περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου*" kann das *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* einschließen (B. Weiß Lk., z. St.: „Das hebräische

כִּכַּר הַיַּרְדֵּן bezeichnet die Gegend zu beiden Seiten des Jordans, jetzt El Ghor"), während die Angabe des Mt. unbedingt den Ort des Taufens auf das rechte Jordanufer verlegt, also im Gegensatz zu Joh. steht (cf. Holtzmann Syn. 42, 195, der historisch dem Johannes den Vorzug gibt!). Mk. ist, wie oben (S. 8) gesagt, neutral; aber seine Angabe ist möglicherweise ebenso gemeint, wie die des Mt.

---

3. Petri Fischzug

Lk. 5, 1—11 || Joh. 21, 1—19.

Beim Vergleich dieser beiden Geschichten regt sich unwillkürlich das Gefühl, die eine möchte auf die andere zu reduzieren sein. Und zwar liegt es am nächsten, Joh. 21 auf Lk. 5 zu reduzieren: es könnte in Joh. 21 eine Kombination vorliegen zwischen der Fischzugsgeschichte von Lk. 5 und der in Lk. 24 und 1. Kor. 15 bezeugten Erscheinung des Auferstandenen vor dem gefallenen Petrus. So hat es D Loofs formuliert, und D Kähler[1] hat seine Zustimmung dazu erklärt.

Dennoch lassen sich vielleicht Bedenken erheben. Zwar ist in der Tat Joh. 21, 15–19 leicht von 1–14 abzulösen: höchstens in 18 (*ἐζώννυες*) könnte man einen Rückweis auf 7 sehen. Aber die Schwierigkeit liegt in 1–14: der Abschnitt scheint verständlich nur als ein in sich geschlossener Bericht über eine Erscheinung des Auferstandenen, aber als Nachklang von Lk. 5 läßt er sich nicht verstehen.

Dagegen, daß Joh. 21, 1–14 ein Parallelbericht zu Lk. 5 ist, spricht zunächst V. 11: *καὶ τοσούτων ὄντων οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον*. Das scheint doch bewußt auf Lk. 5, 6 zu verweisen: *διερήσσετο δὲ τὰ δίκτυα αὐτῶν*. Denn daß der Berichterstatter in dem Nichtzerreißen der Netze ein besonderes Wunder erblickt hätte (so B. Weiß z. St.), ist schwer glaublich: es wäre doch mehr ein seltsames Erlebnis, als ein Wunder, noch dazu im Vergleich mit dem Großen, das in V. 6 berichtet wird. So muß die Absicht der Notiz in V. 11 sein, eine irrige Tradition zurechtzustellen[2]; es sollen die zwei Ereignisse Joh. 21 und Lk. 5 klar auseinandergehalten werden. (Dabei mag die Frage offen bleiben, ob eine allegorische Absicht mit einfließt.) Ferner aber haben wir in Joh. 21 stärkere Indizien der Historizität, als in Lk. 5, nämlich die Zahlenangaben

---

1) Loofs, a. a. O., S. 34f.; Kähler, Dogmatische Zeitfragen [1]1898, 2, S. 218.
2) cf. Joh. 3, 24: *οὔπω γὰρ ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν Ἰωάνης.*

V. 8 und V. 11 (200 Ellen, 153 Fische), die allegorischer Ausdeutung spotten[1]: dies hat B. Weiß mit Recht nachdrücklich geltend gemacht.

Es bliebe noch die Möglichkeit, daß Joh. 21, 1–14 ein selbständiger Parallelbericht zu Lk. 5 wäre, der die Geschichte vom Fischzug in einer besseren Tradition enthielte als Lk. 5, und die Tradition von Lk. 5 bewußt korrigieren wollte. Aber damit fiele dann gerade die Möglichkeit, V. 15ff. abzutrennen! Denn der charakteristische Zug von Lk. 5, 8, daß Petrus als Sünder vor Jesus niederfällt, hat sein Analogon in Joh. 21 erst V. 15ff., und erst diese Parallele bietet ja die Erklärung dafür, (Loofs 35), daß in Joh. 21 die Fischzuggeschichte mit der Petruserscheinung zusammengewachsen wäre.

Nun hat aber Wellhausen bemerkenswerte Gründe für die Uneinheitlichkeit von Joh. 21, 1–14 geltend gemacht. Drei Aporien sind es, in denen sich diese Beobachtungen zusammenfassen. Wären diese Aporien unlöslich, so wäre Joh. 21 in der Tat eine sekundäre Wiedergabe des in Lk. 5 Erzählten. Doch wären überdies andere synoptische Erzählungen mit Lk. 5 vermengt worden: die Erzählungen von der Überfahrt über den See und von Petrus' Meerwandeln, zugleich die Speisungsgeschichte und die Emmausgeschichte.

Wir untersuchen also die von Wellhausen beobachteten Aporien.

1. Es fällt auf, daß Petrus später ans Land kommt (*ἀνέβη* V. 11: dies die Bedeutung des Wortes, cf. Wellhausen und Zahn), als die anderen (V. 9), obschon er ihnen vorausgeeilt ist. Ferner ist es Petrus, der das Netz ans Land zieht (V. 11), obschon die anderen es im Boot nachgeschleppt haben (8, cf. 6), und obschon Jesus diesen den Auftrag gegeben hat (10), von ihrem Fang ans Land zu bringen. — Diese Aporie läßt sich weithin lösen: ein Boot bewegt sich schneller, als ein

[1]) Bei den 200 Ellen liegt das zutage. Bei den 153 Fischen hingegen erscheint die Exegese des Hieronymus verlockend: 153 Arten von Fischen gebe es nach Oppian, sagt er; also ein Gleichnis dafür, daß die Apostel „omne genus hominum" bekehrt haben. Allein Eduard Schwartz („Tod der Söhne Zebedäi": Nachr. v. d. Kgl. Ges. d. Wiss. Gött. 1904, S. 51) bestreitet, daß es Oppians Meinung gewesen sei, die Zahl der Fischarten abschließend zu bestimmen. Oppian sagt ausdrücklich (1, 80): *μυρία φῦλα καὶ ἄκριτα βένθεσι πόντου ἐμφέρεται πλώοντα.* Also hat Hieronymus oder irgendein gelehrter Mann vor ihm die in Oppians Gedicht vorkommenden Fischarten abgezählt; zufällig waren es 153 Arten; diese Entdeckung mußte dann zur Erklärung von Joh. 21 dienen. Bleibt es dann nicht wahrscheinlicher, daß die 153 auch in Joh. 21 eine zufällige Zahl ist, die nur aus — irgendwelcher! — historischen Erinnerung berichtet werden konnte, statt (so Schwartz) eine Allegorie zu sein, deren Sinn wir nicht mehr verstehen? Oder soll man auch die 200 Ellen allegorisieren? — Overbeck, Joh.-Evg., 1912, S. 444 findet in 153 die Zahl „Simon Jona". Ich rechne, nach dem Zahlenwert des griechischen Alphabets, 1961 heraus!

Watender oder Schwimmender; das — zwecklose! — Voraneilen entspricht der Impulsivität des Petrus, und der gleichen Impulsivität würde es entsprechen, daß er, am Land angekommen, noch schneller als die anderen beim Netz zugreift. Dabei wäre noch zu beachten, daß Petrus das ganze Netz ans Land zieht, die anderen aber nur ἀπὸ τῶν ὀψαρίων bringen: cf. Nr. 3. — Aber trotz alledem wird man den Eindruck nicht los: die Erzählung V. 7—11 ist in der Tat in sich unklar. Nur hilft hier der Vergleich mit Lk. 5 gar nicht! Denn bei Lk. 5 handelt es sich um ein Schiff auf der Höhe des Meeres, in dem Jesus selbst mitfährt, und dem ein zweites Boot zu Hilfe kommt. Also vom Anslandkommen usw. ist gar keine Rede.

2. Es fällt auf, daß Jesus, da ihn die Jünger noch nicht erkennen (V. 4b), diesen die Anweisung zum wunderbaren Fischzug gibt (V. 6), der sie ohne weiteres folgen. — Doch diese Schwierigkeit ist zu lösen, wenn man versucht, eine Erscheinung des Auferstandenen, wie sie hier erzählt wird, als wirklich geschehend zu denken: es würde dann verständlich[1], daß den Jüngern sogleich die Ahnung aufsteigt, der Unbekannte, der ihnen in der Morgendämmerung erscheint, sei Jesus. Was der Lieblingsjünger nach der Erfahrung des Fischzugs ausspricht (V. 7): ὁ Κύριός ἐστιν, das wäre von Anfang an die Empfindung aller gewesen. Um so eher wäre das verständlich, wenn die Geschichte Joh. 21 (wie wir zu zeigen suchten) die Geschichte Lk. 5 voraussetzt; dann mußte das Ereignis den Jüngern bei der gegenwärtigen Szene notwendig in Erinnerung kommen.

3. Es fällt auf, daß Jesus von den Jüngern etwas zu essen begehrt (V. 5. 10), inzwischen aber ihnen selbst ein ἄριστον bereitet (V. 9. 12. 15). — Eine Lösung könnte in Wellhausens eigener Beobachtung liegen, daß es sich hier um eine communio[2] handelt: nur unterscheidet sie sich vom Abendmahl und vom Emmauserlebnis insofern, als hier der Charakter eines wirklichen Mahles stärker hervortritt; sie nähert sich also dem Speisungswunder, ist aber auch von diesem verschieden durch den Gedanken, daß die Jünger ihrerseits zu Mahl und communio beitragen. Abermals also könnte es sein, daß der Verfasser von Joh. 21 mit vollem Bewußtsein auf andere Geschichten anspielt.

Überhaupt: es könnte sein, daß der Verfasser von Joh. 21 gerade dort, wo wir Aporien fühlen, das μυστήριον seiner Erzählung fand: ganz deutlich spiegelt sich doch in 2. und 3. das Geheimnis einer Erscheinung

[1]) „Vgl. Lk. 24, 32 die Emmausjünger" Feine.

[2]) cf. auch Zahn (Joh.-Komm. 682): ein „Symbol".

des Auferstandenen. Wellhausens Aporien könnten ihren großen Wert haben als Helfer, die dies *μυστήριον* für unsere Augen wiedererstehen lassen.

Aus dem Dargelegten folgt: Joh. 21 ist eine in sich geschlossene und selbständige Erzählung, also nicht nur eine Modifikation von Lk. 5.

Aber vielleicht ist umgekehrt Lk. 5 nur eine Modifikation von Joh. 21? B. Weiß, P. Rohrbach, A. Harnack, J. Weiß[1] vertreten diese Anschauung.

Im wesentlichen drei Gründe werden angeführt[2].

1. Lk. 5, 1—11 soll eine Komposition sein von Mk. 1, 16ff. (Berufung der ersten Jünger), Mk. 4, 1ff. (Einleitung zu den Parabeln) und der Vorlage von Joh. 21 (Rohrbach 58). Aber dies Argument faßt nur, wenn man schon von Rohrbachs These[3] zu Joh. 21 überzeugt ist. Lk. 5 in sich ist durchaus nicht brüchig[4].

2. Es soll undenkbar sein, „daß der wunderbare Fischzug in der auf Petrus zurückgehenden ältesten Darstellung Mk. 1, 16ff. ausgelassen und hier ergänzt sein sollte"; also muß „eine verblaßte Erinnerung an ... Joh. 21 hier vorliegen" (B. Weiß Lk. 352). Wir sehen davon ab, daß dies Argument nur dann gilt, wenn das Joh. 21 Erzählte historisch ist: denn wir möchten diese Auffassung von Joh. 21 teilen. Aber danach darf wohl gefragt werden, ob wir im Markusevangelium wirklich die gesicherte und die vollständige Petrustradition besitzen[5].

3. Es wird gesagt, und dies ist das ausschlaggebende Moment, das Sündenbekenntnis des Petrus V. 8 sei nicht zu verstehen[6]: „Warum wirkt es" — das Wunder — „nicht auf die andern Augenzeugen so? Viel

1) P. Rohrbach, Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi, 1898, S. 58ff.; A. Harnack, Lk. d. Arzt, 158 Anm. 2; B. Weiß und J. Weiß: s. u.

2) Für unseren Zweck darf außer Betracht bleiben, ob man Lk. 5 aus der uns vorliegenden Geschichte Joh. 21 herleitet oder aus einem Auferstehungsbericht, der auch in Joh. 21 schon überarbeitet wäre.

3) Diese These zu entwickeln und zu bekämpfen ist hier nicht der Ort.

4) Wenn in V. 5 und 8 (*ἐπιστάτα, κύριε*) „Petrus bereits als Jünger Jesu spricht" (Rohrb. 58), so ist dies eine historische Schwierigkeit, die man ähnlich auch in dem Bericht Mk. 1, 16ff. entdeckt hat. Der Verweis auf Joh. 1, 35ff. scheint in beiden Fällen notwendig zu sein. Ferner, wenn bei der Einleitung zur Säemannsparabel Lk. 8, 4 die Parallele zu Mk. 4, Mt. 13, 1ff. (*πλοῖον*) fehlt (Rohrb. 60), so ist das kein Beweis für Rohrbachs Komposition von Lk. 5, sondern nur ein Beispiel dafür, wie der Schriftsteller Lukas Dubletten meidet (Beispiele bei Zahn z. St.: Lk. 256, Anm. 72).

5) So schon gegen Weiß: Feine 48. Von neueren Äußerungen über Mk. und die Petrustradition vgl. z. B. Loofs 25; Ed. Schwartz, Tod der S. Zeb. 20. Vgl. auch A. Schweitzer, Geschichte der Leben Jesu Forschung, [2]1913, S. 416 (über Mt. 16, 19).

6) So zuerst B. Weiß, Leben Jesu [4]1902, 419f. Dagegen cf. Feine 47: „Furcht angesichts der Nähe des Göttlichen".

packender ist die Szene, wenn sie wie bei Joh. auf dem Hintergrund der Verleugnung spielt[1]." Nun werden aber „die andern Augenzeugen" in V. 9 mit ihrem Erleben ausdrücklich dem Petrus zugesellt[2]. Und daß „religiöse Erlebnisse" bei einzelnen zuerst einschlagen, wer will das bestreiten? Über das Inhaltliche des Petrus-Erlebnisses freilich läßt sich kaum wissenschaftlich debattieren; cf. aber Loofs, Predigten II 83ff.

Vor allem ist noch zu sagen: Joh. 21, obschon selbständig konzipiert, greift, wie wir sahen, bewußt auf Lk. 5 zurück. Zahn hat in seiner Erklärung wiederholt darauf hingewiesen, wie unter dieser Voraussetzung die Geschichte Joh. 21 psychologisch verständlich wird; in dieselbe Richtung wiesen unsere Beobachtungen zu Wellhausens 2. und 3. Aporie; in dieselbe Richtung wies unsere Beobachtung zu Joh. 21, 11.

So können wir uns nicht entschließen, Lk. 5 aus Joh. 21 herzuleiten; und wir können demnach das Fazit unsrer Untersuchung ziehn.

(Ergebnis): 1. Joh. 21 läßt sich nicht in zwei Hälften zerlegen, auch ist V. 1—14 nicht in sich unklar; vielmehr ist Joh. 21 eine in sich geschlossene selbständige Erzählung, läßt sich demnach nicht aus Lk. 5 herleiten.

2. Lk. 5 läßt sich ebensowenig aus Joh. 21 ableiten, denn die Erzählung Lk. 5 bietet keinen Anstoß dazu, und andererseits weist Joh. 21 bewußt auf Lk. 5 zurück.

3. Zusammenfassend läßt sich also sagen: Wir haben hier zwei verwandte Erzählungen, die nur bei Lk. Joh.[3], nicht bei Mk. Mt. stehen. Die Verwandtschaft besteht darin, daß beidemal ein wunderbarer, überaus reicher Fischzug des Petrus erzählt wird, der in Zusammenhang gebracht wird mit dem persönlichen Verhältnis des Petrus zu Jesus: ein Sünder, der zum Boten wird. Die Verwandtschaft reicht noch weiter: Joh. 21 weist bewußt auf Lk. 5 zurück. Damit kennzeichnet der Verfasser von Joh. 21 die eigene Erzählung als die Darstellung eines selbständigen Ereignisses; zugleich aber beweist er, daß er eine Geschichte kennt, die uns nur bei Lk., nicht aber bei Mk. Mt. überliefert ist. Dabei muß die Frage offen bleiben, ob Joh. 21 das uns vorliegende Lukasevangelium voraussetzt, oder etwa nur eine Erzählungstradition, welche die Geschichte enthielt, die wir aus Lk. 5 kennen. Der Befund unserer

---

1) J. Weiß, Schr. d. N. T.[2] I, 440. Ebenso B. Weiß D. Lk. 202f., Rohrbach 60f., Harnack a. a. O.

2) „Petrus ist auch sonst in den Evangelien der Sprecher der Jünger." Feine.

3) Zur Limitation s. u., 4.

Vergleichung scheint nichts Sicheres nach der einen oder anderen Seite zu ergeben.

4. Diese Frage darf um so eher offen bleiben, weil wir es in Joh. 21 nicht mit dem eigentlichen Johannesevangelium zu tun haben, sondern mit einem Anhang. Wie günstig man auch über diesen Anhang urteilen möge, so sind doch für das Problem unserer Arbeit die Entscheidungen maßgebend, die in Joh. 1—20 gewonnen werden. — Die Bedeutung unseres Resultats wird auch eingeschränkt durch das Zugeständnis, daß Joh. 21 gerade der lukanischen Tradition über die Auferstehungsgeschichte widerstreitet: „denn nach Lk. 24, 49 sind die Joh. 21, 2 genannten Jünger vor Pfingsten nicht in Galiläa gewesen" (Loofs 34).

---

4. Der Hauptmann von Kapernaum

Lk. 7, 1—10 ‖ Joh. 4, 46—54.

Ob die johanneische Erzählung vom *βασιλικός* dasselbe Ereignis meint, wie die synoptische Erzählung vom Hauptmann (Mt. 8, 5—13 ‖ Lk. 7, 1—10), ist strittig[1]. Jedenfalls aber berührt sich die lukanische Fassung der Geschichte in verschiedenen Punkten mit Johannes.

1. Während es bei Mt. 8, 6 heißt: *παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος*, schreibt Lk. 7, 2: *κακῶς ἔχων ἤμελλεν τελευτᾶν.* Damit stimmt überein Joh. 4, 47: ... *ἰάσηται αὐτοῦ τὸν υἱόν. ἤμελλεν γὰρ ἀποθνήσκειν*, cf. 49: *πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου.* Also schwere Krankheit bei Mt., Sterbenskrankheit bei Lk. und Joh. (Feine 51, 134; Weiß Lk. 353, Q. Lk. 242; Clemen 131).

2. Mt. 8, 6 heißt es: *προςῆλθεν λέγων· Κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ* ...; also nur Schilderung der Notlage, keine direkte Bitte. Anders Lk. 7, 3: *ἀπέστειλεν* ... *πρεσβυτέρους* ... *ἐρωτῶν αὐτὸν ὅπως ἐλθὼν διασώσῃ τὸν δοῦλον αὐτοῦ.* Ebenso Joh. 4, 47: *ἀπῆλθεν πρὸς αὐτὸν καὶ ἠρώτα ἵνα καταβῇ*, cf. 49: *κύριε κατάβηθι* (Feine, Weiß, Clemen a. a. O.).

3. Mt. läßt die Geschichte in dem Heilungswort Jesu kulminieren, Lk. und Joh. berichten, was die Boten, resp. der *βασιλικός*, daraufhin weiter erleben — eine Beobachtung von J. Weiß (Schr. d. N. T., z. St., S. 448).

---

[1]) Trotzdem ist es sehr zu bedauern, daß Larfelds Synopse die Perikopen nicht nebeneinanderstellt; denn die Mehrzahl der Forscher identifiziert synoptische und johanneische Erzählung, und der Parallelen sind auf jeden Fall viele.

4. B. Weiß Q. Lk. 243 parallelisiert die „zweite Botschaft" bei Lk. mit der „zweiten Botschaft" bei Joh.: Lk. 7, 6 ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐπορεύετο σὺν αὐτοῖς ... ἔπεμψεν φίλους ὁ ἑκατοντάρχης — Joh. 4, 50. 51. ... καὶ ἐπορεύετο (nämlich der βασιλικός! aber Weiß betont den Paralellismus des ἐπορεύετο in den beiden Stellen) .. οἱ δοῦλοι ὑπήντησαν αὐτῷ. Nun gibt Weiß selbst die Differenz der Situationen zu; aber seine Auskunft (a. a. O. Anm. 1), solche Verschiebungen seien in der mündlichen Überlieferung natürlich, scheint nicht voll zu befriedigen. Die Beobachtung ist also wohl dahin einzuschränken[1], daß bei Lk. wie bei Joh. Mittelpersonen auftreten, während bei Mt. alles allein zwischen dem Hauptmann und Jesus vor sich geht.

Zwei weitere Beobachtungen von B. Weiß scheinen noch stärkeren Bedenken ausgesetzt zu sein.

5. Lk. 7, 3: ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ soll bedeuten (Weiß, z. St. und Q. Lk. 242), daß Jesus dem Hauptmann nur gerüchtweise bekannt sei, daß also in L das Ereignis auf den ersten Besuch Jesu in Kapernaum verlegt werde. Das sei ebenso Joh. 4, 47: οὗτος ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ἥκει ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἀπῆλθεν. Aber 1. braucht man weder Lk. noch Joh. so aufzufassen, als bekäme der Hauptmann hier die erste Kunde von Jesus; nichts ist darüber gesagt, ob er Jesus schon früher gekannt hat oder nicht (so bemerkt auch Zahn, Joh. 264). 2. Selbst wenn Weiß recht hätte, ergäbe sich keine Differenz zwischen Lk. Joh. einerseits, Mt. andrerseits. Denn unsre Perikope wäre die erste Erwähnung von Kapernaum (nicht nur in „L", sondern) auch in Q, gerade nach Mt., denn Mt. 4, 13 ist wohl Parallele zu Mk. 1, 21, schriftstellerisch umgestellt, stammt jedenfalls nicht aus Q.

6. Q. Lk. 243: „Es muß durchaus in L noch ein Wort Jesu, wie Joh. 4, 50 gestanden haben (πορεύου, ὁ υἱός σου ζῇ), das den sein Kommen abwehrenden Freunden zugab, daß dasselbe auch nicht nötig sei, da, völlig abweichend von Mt. 8, 13, dort die Erzählung damit schloß, daß die Gesandten bei ihrer Rückkehr den Knecht gesund fanden (Lk. 7, 10)." Aber 1. kann man bezweifeln, ob Lk. 7, 10 wirklich eines Wortes wie Joh. 4, 50 zur Ergänzung bedarf, und 2. kann gefragt werden, ob wir „L" so genau rekonstruieren dürfen. Gerade die Sendung der Freunde sieht nicht danach aus, als ob sie aus einer fixierten Quelle stammte: die Worte der Freunde passen doch nur in den Mund des Haupt-

[1]) Weiß' Beobachtung könnte vielleicht in größerem Umfange aufgenommen werden, wenn man die Traditionen unserer Geschichte weiter verfolgte, als es die Aufgabe unserer Arbeit verlangt.

manns selbst; und überhaupt bleibt bei Lk. verwunderlich die Duplizität der Sendungen V. 3ff., 6ff. und die durchgängige Indirektheit der Verhandlungen zwischen Jesus und dem Hauptmann.

7. Zu gewagt erscheint es auch, wenn Zahn (Joh. 266) aus der „Bekehrung des ganzen Hauses" folgert, das Haus des *βασιλικός* sei später ein Christenhaus von Bedeutung gewesen: Zahn will dabei an Chuza Lk. 8, 3 oder an Manaën Act. 13, 1 denken; das wäre also eine Berührung des Joh. mit lukanischer Tradition.

8. Sicherer endlich erscheinen zwei Beobachtungen zum Sprachgebrauch.

a) *ἐρωτᾶν*[1], s. o. Nr. 2. Das Wort kommt im ganzen N. T. 60 mal vor, davon 30 mal in johanneischen, 20 mal in lukanischen Schriften, und nur 10 mal sonst.

b) Lk. 7, 3 steht der Ausdruck *πρεσβύτεροι τῶν Ἰουδαίων*. Dieser Gebrauch von *Ἰουδαῖοι* ist bei Joh. ganz geläufig, im übrigen N. T. unbekannt. Speziell der Genetiv kommt bei Joh. vor etwa im Sinne von „jüdisch[2]" in Verbindungen wie *πάσχα* 2, 13, *ἄρχων τῶν Ἰουδαίων* 3, 1

---

[1]) Den Hinweis verdanken wir der Bemerkung von B. Weiß z. St.: „vgl. auch das *ἐρωτᾶν* im Sinne von bitten". Aber die Bedeutung „bitten" überwiegt an allen Stellen, wo *ἐρωτᾶν* im N. T. vorkommt. Denn die genaue Statistik ergibt folgendes Bild:

Sprachgebrauch überhaupt			Bedeutung „bitten"		
Mt.	4	10	8	3	
Mk.	2			1	
Paulus	4			4	= überhaupt
Lk.	14	20	16	10	
Act.	6			6	= überhaupt
Joh.	28	30	15	13	
1. 2. Joh.	2			2	= überhaupt
		60	39		

Im ganzen verhält sich also der Gebrauch von „fragen" und „bitten" wie 21 : 39, also etwa $\frac{1}{3}$ und $\frac{2}{3}$. Das Verhältnis wäre noch günstiger für „bitten", wäre nicht das Verhältnis gerade bei Johannes anders: im Evg. 15 : 13 — also „fragen" häufiger als „bitten"! —, im ganzen 15 : 15. Also gerade die Bedeutung „bitten" ist bei Lk. Joh. nichts Eigenartiges, im Gegenteil, sie tritt zurück. Wohl aber ist es dankenswert, daß Weiß uns auf den Sprachgebrauch von *ἐρωτᾶν* überhaupt aufmerksam macht, denn hier liegt in der Tat eine auffällige Berührung zwischen Lk. und Joh. Leider fehlt uns der griechische Thesaurus: es wäre zu prüfen, ob *ἐρωτᾶν* bei den Schriftstellern — und Inschriften usw. — einer bestimmten Gegend besonders beliebt ist. Ob für den Gesamtsprachgebrauch der Einfluß des Semitischen wesentlich ist? Für die Bedeutung „bitten" darf man sich jedenfalls nicht auf שאל berufen: Deißmann, Bibelst. 45; Neue Bibelst. 23; Licht v. O. 109. 122.

[2]) Außer Betracht bleibt darum *βασιλεὺς τῶν Ἰουδ.* Mk. 15 und Parall. und *συναγωγὴ τῶν Ἰουδ.* oder ähnliche Wendungen (häufig in den Acta).

(ähnliches 2, 6; 5, 1; 7, 2; 11, 55). Bei Lk. gibt es noch ein zweites Beispiel im Evangelium: 23, 51 (*ἀπὸ Ἀριμαθίας πόλεως τῶν Ἰουδαίων*), außerdem Act. 10, 39 (*χώρα τῶν Ἰουδαίων*). Auch für diesen besonderen Punkt sind im übrigen N. T. keine Analogien. Wir haben also eine sprachliche Erscheinung festgestellt, für die im N. T. nur Johannes und Lukas Beispiele liefern, und zwar Johannes 6, Lukas (nach ungünstigster Zählung, denn s. S. 18, Anm. 2) 3 Beispiele.

Aus unseren Beobachtungen zum Sprachgebrauch ergibt sich zwar keine unmittelbare Berührung der beiden Geschichten; daß diese Beobachtungen dennoch nicht unwesentlich sind, wird die Resultatsammlung zeigen.

Aber bevor wir die Resultate sammeln können, müssen die Punkte aufgezählt werden, in denen, nun umgekehrt, Mt. und Joh. gegen Lk. zusammenstimmen — cf. besonders Clemen 131.

1. Bei Mt. wie Joh. handelt sichs um den Sohn des Bittenden. Denn trotz Zahns Nachweisungen (Mt.-Komm. [2]1905, 335 Anm. 16) wird wohl in Mt. 8, 6. 8 *παῖς* die Bedeutung „Sohn" haben: cf. Mt. 17, 18 und die Tatsache, daß für „Knecht" in Mt. 8, 9 *δοῦλος* gebraucht wird (Feine 49).

2. Bei Lk. geschieht alles indirekt zwischen Jesus und dem Bittenden; bei Mt. und Joh. liegt der Nachdruck auf dem unmittelbaren Gespräch zwischen Jesus und dem Bittsteller.

3. Bei Joh. 4, 50 wie bei Mt. 8, 13 sagt Jesus die Heilung ausdrücklich zu, bei Lk. nicht.

4. Bei Joh. 4, 53 wie bei Mt. 8, 13 wird betont, daß die Heilung zur Stunde von Jesu Wort erfolgte.

Demnach wäre das Ergebnis:

Die johanneische Erzählung vom *βασιλικός* berührt sich in mehreren Punkten mit der lukanischen Relation der Hauptmanngeschichte; sie berührt sich aber auch mit deren Fassung bei Mt. Mit welchen von beiden Synoptikern Joh. sich stärker berührt, wird sich schwer entscheiden lassen. Jedenfalls erscheinen die Thesen von B. Weiß nicht genügend begründet, die ein besonders nahes Verwandtschaftsverhältnis zwischen der Lukasquelle und Joh. behaupten.

Ist nun die Berührung zwischen Lk. und Joh. als literarische Abhängigkeit zu denken? Alles spricht dagegen, daß Joh. sowohl unseren Lk. wie unseren Mt. literarisch benutzt — denn die Sachlage gegenüber Mt. ist ja die gleiche — und aus beiden ein neues Drittes komponiert

hätte[1]. In Joh. 4 weist nichts auf solche Entstehung aus bewußter Komposition. Der Text zeigt keine Nähte[2], die auf diese Genesis wiesen: die Geschichte ist in sich geschlossen und verständlich. — Vollends verstünde man nicht, was den Verfasser zu seiner Konstruktion bewogen haben sollte; denn die Geschichte vom *βασιλικός* ist nichts weniger als Beispielerzählung für irgendeine theologische Tendenz des Johannesevangeliums. Daß bei Joh. ein Jude, nicht ein Heide der Held der Erzählung ist, erklärt Wernle 237 damit, daß für Joh. „die Heidenmission in der Vergangenheit liegt" — das ist aber keine Tendenz, aus der die Johanneserzählung stammte, sondern eine Umbildung, welche sich aus der geschichtlichen Situation des Verfassers wie von selbst eingestellt hätte. Wenn man ferner auf die Parallele zur Kanageschichte hinweist (Holtzm.-Bauer 116, Clemen 132), so liegt auch darin höchstens ein Motiv, das die Form der Geschichte beeinflußt, aber nicht die Tendenz, aus der die Geschichte überhaupt fließt. Die eigentliche Tendenz der Geschichte sieht man wohl richtig (Holtzm.-Bauer, Clemen a. a. O.) in der Betonung der Lebensmacht Jesu; aber für diese Tendenz bedurfte es nicht der Konstruktion einer neuen Geschichte aus zwei synoptischen Parallelerzählungen.

Wir dürfen also sagen:

Joh. 4 ist nicht zu erklären als bewußte Konstruktion auf Grund literarischer Benutzung von Mt. 8 und Lk. 7.

Dann bleibt die Möglichkeit, daß die Berührungen aus — unwillkürlicher — Reminiszenz des Johannesevangeliums an Mt. und Lk. stammten.

Diese Möglichkeit hat aber wenig Wahrscheinlichkeit. Denn die johanneische Geschichte gleicht zwar in ihren Grundzügen (ein Beamter, Kapernaum, Fernheilung) beiden Synoptikern, entfernt sich aber gerade in den Pointen (der Glaube des Heiden! Mt. 8, 10, Lk. 7, 9; das Diktum des Hauptmanns Mt. 8, 9, Lk. 7, 8) von beiden. Hier kommt man nicht

[1]) Wernle 238, Holtzm. z. St., O. Holtzm. 27.

[2]) Was Spitta Joh. 67 an Aporien aufweist (in Verfolg von Ansätzen bei Schwartz und Wellhausen), entstammt zum großen Teil seinem Bestreben, Schwierigkeiten zu beseitigen, die in den Ortsangaben des Passus liegen; von hier aus wird Spitta dahin weitergeführt, V. 48f. und 52 auszuscheiden. Aber eine genaue Auseinandersetzung ist wohl für uns nicht notwendig, um so weniger, da Sp. die ganze Perikope, auch in der Urform, die er rekonstruiert, aus der „Grundschrift" des Johannesevangeliums ausschaltet. Liest man diese Urform (S. XII), so erheben sich die Bedenken: 1. ob unsere Geschichte wohl je in der abstrakten, dürren Form existiert hat, die ihr Spitta gibt; 2. aus welcher Tendenz die Erweiterungen 48f. und 52f. entstanden sein sollten.

aus mit der Annahme, Joh. habe Mt. und Lk. gekannt und — unwillkürlich — deren Geschichte weitergesponnen; es muß sich vielmehr um Traditionen handeln, in denen Mt.-Lk. und Joh. sich teilweise berühren, teilweise auseinandergehen. — Von dieser Beobachtung aus gewinnt es Wahrscheinlichkeit, daß auch die Stücke, in denen Mt. und Joh. oder Lk. und Joh. zusammengehen, auf gemeinsame Traditionen hinweisen, und nicht auf Reminiszenzen des Joh. an die uns vorliegenden Synoptiker.

Endlich fehlt ein Moment, das am ehesten sich zeigen müßte, wo literarische Abhängigkeit, auch nur Reminiszenz an literarisch Tradiertes, vorliegt: wörtliche Berührungen. Wortberührungen zwischen Mt. und Joh. gibt es überhaupt nicht. Das einzige derart bei Lk. ist das ἐρωτᾶν. Aber die Wortformen sind verschieden (Joh.: ἠρώτα, Lk.: ἐρωτῶν), und die Berührung ist mehr eine inhaltliche Berührung (s. o. S. 16, Nr. 2) als eine Wortberührung. Was am Wort ἐρωτᾶν auffällt, ist dies: der Schriftsteller Lukas gebraucht hier eine Vokabel, die im Johannesevangelium sehr beliebt ist (s. o. S. 18). Die gleiche Erscheinung, vielleicht noch ausgeprägter, konnten wir bei „τῶν Ἰουδαίων“ feststellen.

Abschließend ist zu sagen:

1. Die Verwandtschaft von Lk. 7 und Joh. 4 ist Verwandtschaft der Tradition, nicht literarische Berührung.

2. Es zeigen sich Spuren einer Verwandtschaft des lukanischen Stils mit dem Stil des Johannesevangeliums.

---

5. Die Salbung

Lk. 7, 36—50 ‖ Joh. 12, 3—8.

Es handelt sich um zwei verschiedene Geschichten: bei Lk. die Geschichte von der großen Sünderin, bei Joh. die letzte Salbung in Bethanien. Dennoch berühren sich Lk. und Joh. in zwei Zügen[1]: 1. Während in der Salbungsgeschichte Mk. 14, 3ff. ‖ Mt. 26, 6ff. Jesu Haupt gesalbt wird, salbt Lk. 7 die große Sünderin und Joh. 12 Maria von Bethanien Jesu Füße. 2. Bei Lk. wie Joh. trocknet das Weib mit den Haaren Jesu Füße.

Die Übereinstimmung wird durch folgende Tafeln veranschaulicht — leider fehlt bei Larfeld die Nebeneinanderstellung.

[1]) Daß es sich um zwei Züge handelt, hebt Feine 53 hervor; das wird für unser Resultat wertvoll sein.

Joh. 12, 3	Joh. 11, 2
ἤλειψεν τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἐξέμαξεν ταῖς θριξὶν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ.	ἦν δὲ Μαρία ἡ ἀλείψασα τὸν Κύριον μύρῳ καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξὶν αὐτῆς.
Lk. 7, 38	**Lk. 7, 44–46**
τοῖς δάκρυσιν ἤρξατο βρέχειν τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ ταῖς θριξὶν τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἐξέμασσεν καὶ κατεφίλει τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἤλειφεν τῷ μύρῳ.	ὕδωρ μοι ἐπὶ πόδας οὐκ ἔδωκας· αὕτη δὲ τοῖς δάκρυσιν ἔβρεξέν μου τοὺς πόδας καὶ ταῖς θριξὶν αὐτῆς ἐξέμαξεν. ' φίλημα... κτλ.' ἐλαίῳ τὴν κεφαλήν μου οὐκ ἤλειψας· αὕτη δὲ μύρῳ ἤλειψεν τοὺς πόδας μου.

Das Zusammentreffen wird kaum zufällig sein!

Als Erklärung scheint am nächsten zu liegen, was D. Holtzmann 12, Holtzm.-Bauer z. St., Spitta 263f. u. a. darbieten: Wenn die letzte Salbung Jesu, die bei Mk. Mt. eine Salbung des Hauptes ist, bei Joh. als Salbung der Füße erscheint, so ist das dadurch zu erklären, daß bei Joh. ein Zug aus der ähnlichen Geschichte Lk. 7 eindringt. Spitta 263 begründet diese Hypothese mit der Bemerkung[1]: „Daß man gewaschene Füße trocknet, ist selbstverständlich. Daß man aber die Füße salbt und dann die Salbe davon abtrocknet, ist schwer begreiflich[2]." Holtzm.-Bauer macht noch darauf aufmerksam, daß das, „was abgetrocknet wird ... Lk. 7, 38 nicht die Salbe ist, die vielmehr bleiben soll, sondern die Tränen, welche ... bei Joh. fehlen". M. a. W.: der Zug vom Abtrocknen paßt bei Lk. sehr gut (Tränen), aber bei Joh. schlecht.

Nun ist B. Weiß in wiederholten Untersuchungen[3] zu dem genau entgegengesetzten Resultat gelangt: das ἐκμάσσειν τοῦς πόδας ταῖς θριξίν soll bei Lk. eine Reminiszenz an die johanneische Überlieferung sein. Weiß' Argumente sind folgende: die Benetzung der Füße mit Tränen werde nur gezwungen mit einem Fußbade parallelisiert (Joh.-Komm. 362); überhaupt paßten die Reuetränen nicht, „da ja dem Weib die Sünden

---

1) Ähnlich schon Holtzm. im Kommentar. Spitta 264 deutet jedoch den Tatbestand so, daß ein Bearbeiter den Zug aus Lk. 7 in Joh. 12 eingebracht habe. Aber die bloße Schwierigkeit selbst gibt noch kein Recht zu diesem Ausweg.

2) Man dürfte hiergegen auch nicht einwenden, daß ein ganzes Pfund Salbe wohl solches Verfahren begründe. Denn ein römisches Pfund hat nur 327 1/2 Gramm (Lietzm.-Bauer, z. St.; Zahn, Joh. 493 Anm. 9); ferner ist das ἵνα τηρήσῃ αὐτὸ wohl mit Zahn und Spitta so zu deuten, daß Maria nicht das ganze Pfund zur Salbung verwendet. Und dem Zweck einer Salbung widersteht das Abtrocknen auf jeden Fall.

3) Lk.-Komm. z. St.; Joh.-Komm. z. St.; Q. Lk. 203f.; Weiß 1912, 207f.

bereits vergeben sind (7, 48)" D. Lk. 204. Allein Weiß' Urteil über die Parallelisierung von Baden und Tränen, ein Geschmacksurteil, wird nicht allgemein geteilt werden; und das religiöse Urteil über die Reuetränen würde uns zu ähnlichen Erwägungen führen, wie sie bei Lk. 5 durch B. Weiß veranlaßt wurden. — Vor allem: der ganze Zug, die Reuetränen, stammt gerade nicht aus Johannes, sondern durch diesen Zug unterscheidet sich eben Lk. von Joh.![1] Die Salbung selbst wird nur bei Joh., nicht bei Lk. zu dem ἐκμάσσειν in Beziehung gesetzt; bei Lk. 7, 38 haben wir die viel natürlichere Reihenfolge: Tränen, ἐκμάσσειν, Kuß, Salbung.

Anders als Weiß hat Feine (53) die Vorstellung bekämpft, Joh. sei von Lk. abhängig. Er bemerkt gegen D. Holtzmann, eine schriftstellerische Abhängigkeit des Joh. von Lk. an diesem Punkt sei ein unvollziehbarer Gedanke. In der Tat, der johanneische Bericht macht durchaus nicht den Eindruck, als hätte er bewußt, literarisch, Züge aus Lk. 7 übernommen. Die wörtliche Berührung[2] ἐξέμαξεν ταῖς θριξὶν αὐτῆς Joh. 12, 3; Lk. 7, 44 beweist nichts für literarische Benutzung; die Übereinstimmung des Wortlauts bedeutet nicht mehr als Übereinstimmung der Sache: wie sollte wohl das Ereignis anders beschrieben werden?[3] Ferner darf man mit Feine (53) fragen, ob eine Schriftstellerei des Johannes vorstellbar sei, „der Art, daß er eigentlich eine Salbung des Hauptes Jesu beschreiben wollte, aber weil er bei Lk. las, daß einst die Füße Jesu durch ein Weib gesalbt und mit den Haaren abgetrocknet seien, die Erzählung geändert habe". Also eine literarische Abhängigkeit des Joh. von Lk. wird unbedingt ausgeschlossen sein.

Wohl aber würde die Sachlage verständlich, wenn es sich um einen Gedächtnisirrtum des Schriftstellers Johannes handelt — also um etwas Unbewußtes: die Reminiszenz hätte Züge aus zwei ähnlichen Geschichten konfundiert.

Dabei wird sich nicht ohne weiteres entscheiden lassen, ob Joh. das uns vorliegende Lukasevangelium gelesen hat, so „daß sich ihm nun bei seiner eigenen Darstellung der evangelischen Geschichte Reminiszenzen an die verschiedenen synoptischen Darstellungen durcheinander schoben"

---

1) S. o. die Bemerkung aus Holtzm.-Bauer.

2) Sie wird auch bei Feine hervorgehoben.

3) Holtzmann 1869, 72 macht darauf aufmerksam, daß die Vokabel ἐκμάσσειν im ganzen N. T. nur an den jetzt behandelten Stellen und Joh. 13, 5 vorkommt. Aber die Sachlage ist zufällig; wo ist denn sonst im N. T. vom „Abtrocknen" die Rede?

(Wendt, Joh. 44); oder aber, ob die Geschichte, die wir in Lk. 7 lesen, dem Verfasser des Johannesevangeliums irgendwie sonst aus Tradition oder Erinnerung vorschwebt. — Jedenfalls scheint es nicht zwingend zu sein, wenn Wendt 38 annimmt, der Zug der Salbung weise auf Anlehnung an das uns vorliegende Lukasevangelium; denn es sei „mit großer Sicherheit anzunehmen", daß in der Logienquelle, die hinter Lk. 7 stehe, nur von der „Tränenwaschung" erzählt wurde, der Zug der Salbung aber sei erst vom Evangelisten Lukas eingebracht worden, aus Mk. 14 (Wendt 37f.). Allein, wenn man die betreffenden Verse im Lukas überliest (cf. unsere Übersicht, besonders die Anrede Jesu an den Gastgeber, V. 44ff.), so fehlt die Kulmination der Handlung, falls die Salbung fortfällt (ähnlich argumentiert Weiß Lk. 393). Es ist also nicht wahrscheinlich, daß die Geschichte Lk. 7 einmal in einer Form existiert hat, in der nichts von einer Salbung berichtet wurde; also ist auch der Schluß nicht zwingend, daß die Erzählung Joh. 12 Bekanntschaft ihres Verfassers mit unserem Lukasevangelium voraussetze.

Andererseits aber liefert unsere Perikope auch keinen zwingenden Beweis der Gegenthese: es ist nicht zu erweisen, daß Joh. 11/12 eine andere als die uns vorliegende Form der Geschichte Lk. 7 voraussetze. Wenn B. Weiß zu diesem Resultat gelangt ist, so fällt dies Resultat mit den kritischen Beobachtungen, auf denen es beruht und die wir nicht teilen konnten.

Nur eins kann zweifelhaft bleiben: ob beide Parallelzüge bei Joh. aus Lukasreminiszenzen stammen; ob nur der Zug vom Abtrocknen der Füße, oder auch die Fußsalbung.

M. a. W.: Hat sich im Johannesbericht der Zug von der Salbung des Hauptes, den Mk. Mt. bringen, unter dem Einfluß der Lukasgeschichte umgestaltet, oder hat vielmehr Joh. das Ursprüngliche gegenüber Mk. Mt.?

Denjenigen Forschern, die den Markusbericht bevorzugen, haben sich B. Weiß, Th. Zahn, J. Frey[1] entgegengestellt.

Aber die von ihnen angeführten Gründe scheinen nicht zwingend. Daß die Salbung der Füße der Situation des Zu Tische Liegens mehr angemessen sei als die Salbung des Hauptes; daß bei einer Salbung der Füße das Wort Jesu besser passe, welches von Salbung seines Leibes redet: die Kraft dieser Beweise ist wohl nicht unabhängig von individuellem Empfinden. Die Möglichkeit ferner, daß „die bethanische Salbung

---

[1]) Die Probleme der Leidensgeschichte Jesu I, 1907, S. 89—160.

und die Salbung durch die Sünderin identisch" sind[1], ist durchaus abzuweisen.

Andererseits versteht man kaum, wie aus der Salbung der Füße die Salbung des Hauptes hätte werden sollen. Denn daß der Wirt dem Gast das Haupt mit Öl salbt, ist keineswegs eine Sitte, die zu jedem Festmahl[2] gehört: man salbt sich selbst vor dem Festmahl[3]. Der Zug bei Mk. wäre also immer eine höchst auffällige Handlung der Frau, nicht minder auffällig, als die Salbung der Füße Joh. 12. Weshalb sollte man also diesen Zug von Joh. 12 bewußt beseitigt haben? Oder wie sollte er unwillkürlich sich umgestaltet haben? Er haftete doch sehr fest, wie seine doppelte Überlieferung in Lk. 7 und Joh. 12 beweist.

Es scheint also wahrscheinlich, daß nicht nur der Zug vom Abtrocknen der Füße, sondern auch der Zug der Fußsalbung als Reminiszenz aus der Lukasgeschichte in die Johannesgeschichte eingedrungen ist.

Aber wir möchten dies Urteil nicht mit unbedingter Gewißheit aussprechen[4]. Es könnte immerhin sein, daß nur der Zug des Abtrocknens aus Lukas stammt, die Fußsalbung aber in Joh. 12 ursprünglich ist[5].

In beiden Fällen kommen wir zum gleichen Resultat:

1. Es macht sich ein leiser Einfluß der Geschichte Lk. 7. in Joh. 12 spürbar.

---

1) Frey 122. Frey argumentiert (89 f.) aus dem schriftstellerischen Verfahren des Lukas. Aber s. o. S. 14, Anm. 4. Der erste Eindruck, den man von der Lukasgeschichte empfängt, ist freilich der, dem Frey Ausdruck gibt. Aber bei näherem Zusehen kommt man zu der Überzeugung, die Lukaserzählung sei selbständig und einheitlich: siehe besonders Jülicher, Gleichn. II, 290—302. Vgl. auch, was wir S. 24, mit Weiß, gegen Wendt anführten.

2) „Daß der Wirt derartiges bei seinen Gästen zu tun pflegte, ist eine abenteuerliche Idee" Jülicher 297. Von den 5 Stellen, die Zahn Joh. 495, Anm. 14 für die Sitte der Salbung anführt, reden nur Koh. 9, 8; ψ 23, 5 und Lk. 7, 46 von Salbung des Hauptes; dazu kommt noch Mt. 6, 17 (Zahn 498, Anm. 16). Daß ein andrer jemand das Haupt salbt, kommt dabei nur in der bildlichen Redeweise ψ 23, 5 vor.

3) Wohl auch während des Festmahls; und wohl salben auch Sklaven ihre Herrn: aber dadurch werden unsre im Text folgenden Bemerkungen nicht alteriert.

4) Wir müßten, um volle Klarheit zu gewinnen, die antiken Sitten genauer fixieren. Vor allem bedürfte es aber einer historischen Untersuchung unsrer Geschichte, was über die Aufgabe der vorliegenden Arbeit hinausgeht. Daß im übrigen der johanneische Bericht viele vortreffliche Züge vor Mk. voraus hat, würden wir nicht leugnen; vgl. Freys ausgezeichnete Untersuchungen.

5) Dies scheint Freys Position (S. 123).

2. Dieser Einfluß stammt aus Reminiszenz, nicht aus literarischer Abhängigkeit.

3. Ob es sich um Reminiszenz an unser Lukasevangelium oder um eine sonstwie[1] vermittelte Reminiszenz handelt, läßt sich nicht ausmachen.

---

6. Der Einzug in Jerusalem

Lk. 19, 28—40 || Joh. 12, 12—19.

In der Tat ist es die Einzugsgeschichte, der unsre nächste Untersuchung gelten muß; nirgends zwischen Lk. 7 und Lk. 19 ist eine Perikope, die zur Vergleichung Anlaß gäbe. Allerdings kommt von den dazwischen liegenden Erzählungen mancherlei in Betracht, was als Zusammentreffen geschichtlicher Einzelzüge des Lk. und Joh. zu werten ist. Aber nirgends zwischen Lk. 7 und Lk. 19 läßt sich ein perikopenmäßiges Zusammentreffen feststellen. Nirgends sonst steht die Beeinflussung von ganzen Geschichten hinüber oder herüber in Frage; nirgends sonst gibt es ein Zusammentreffen von Lk. Joh. gegen Mk. Mt.

Anders aber steht es mit den Perikopen der „Leidensgeschichte". Deren erste ist die Erzählung vom Einzug.

1. Der Ort des Einzugs wird bei Lk. 19, 37 und Joh. 12, 12 anders angegeben als in der synoptischen Tradition (*Βηθφαγή*): Lk. 37 *ἐγγίζοντος δὲ αὐτοῦ πρὸς τῇ καταβάσει τοῦ ὄρους τῶν ἐλαιῶν.* Joh. 12 *ὁ ὄχλος πολὺς ὁ ἐλθὼν εἰς τὴν ἑορτήν, ἀκούσαντες ὅτι ἔρχεται Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα κτλ.*

2. Der Zuruf der Menge enthält nur bei Lk. 19, 38 Joh. 12, 13 den Zusatz [*εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος*] ... „*ὁ βασιλεύς*"[2]. Mt. bringt nichts derart; er beschränkt sich auf das Zitat aus LXX ψ 117, 25 f., das bei allen Evangelisten, außer bei Lk., eine Rolle spielt. Mk. hat (11, 10) „*εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυείδ*", scheint also näher bei Lk. Joh. zu stehen als Mt. Im einzelnen differieren auch Lk. und Joh.:

---

[1]) Man könnte an Tradition denken; man könnte, wenn man hinter dem Johannesevangelium nur irgendwie einen Augenzeugen stehen sieht, Erinnerung an Miterlebtes annehmen.

[2]) Spitta, Joh. 269 streicht Joh. 12, 13 die Worte *καὶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ*, aber ohne jede Begründung.

Lk. 19, 38	Joh. 12, 13
[ὁ ἐρχόμενος] ὁ βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου· ἐν οὐρανῷ εἰρήνη καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις[1].	[ὁ ἐρχόμενος] ἐν ὀνόματι κυρίου καὶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ.

3. **Weiß** 1912, 236 u. ö.; **Zahn** Lk. 631 machen uns auf die Verwandtschaft von Lk. 19, 37 mit Joh. 12, 17f. aufmerksam:

Lk. 19, 37	Joh. 12, 17. 18
ἤρξατο ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν χαίροντες αἰνεῖν τὸν θεὸν ... περὶ πασῶν ὧν εἶδον δυνάμεων.	ἐμαρτύρει οὖν ὁ ὄχλος ὁ ὢν μετ' αὐτοῦ ὅτε (ὅτι?) τὸν Λάζαρον ἐφώνησεν ἐκ τοῦ μνημείου ... διὰ τοῦτο καὶ ὑπήντησεν αὐτῷ ὁ ὄχλος, ὅτι ἤκουσαν τοῦτο αὐτὸν πεποιηκέναι τὸ σημεῖον.

Was Lk. von **allen** **Wundern** sagt — bei Mk. Mt. steht nichts dergleichen —, bezieht sich bei Joh. speziell auf die Erweckung des Lazarus.

4. Hiermit hängt zusammen, worauf uns **Holtzm.-Bauer** 222 aufmerksam macht, daß Joh. 12, 19: ἴδε ὁ *κόσμος* ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν verwandt ist mit Lk. 19, 48 ὁ λαὸς ἅπας ἐξεκρέμετο αὐτοῦ ἀκούων.

5. Dieser Vers Joh. 12, 19 steht im Zusammenhang einer Stelle, deren Wert für unsre Vergleichung uns **Feine** 135 gezeigt hat: nur Lk. und Joh. berichten von dem Anstoß, den die **Pharisäer** am Einzug Jesu nehmen. Der Wortlaut ist wieder ganz verschieden:

Lk. 19, 39	Joh. 12, 19
καί τινες τῶν Φαρισαίων ἀπὸ τοῦ ὄχλου εἶπαν *πρὸς αὐτόν*· διδάσκαλε, ἐπιτίμησον τοῖς *μαθηταῖς* σου.	οἱ οὖν Φαρισαῖοι εἶπαν *πρὸς ἑαυτούς*· θεωρεῖτε ὅτι οὐκ ὠφελεῖτε οὐδέν· ἴδε ὁ *κόσμος* ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν.

Wellhausen Lk. 109 folgt dem Syr. Sin., der τῶν Φαρισαίων Lk. 19, 39 streicht. Aber gewiß war gerade das Auffallende in der Ausdrucksweise schon für den Syrer der Grund der Streichung. Irgendwie müssen es doch **Häupter** des ὄχλος sein, die sich an Jesus wenden.

6. Im Bericht des Lk. wie des Joh. scheinen die **Jünger** eine besondere Rolle zu spielen. Bei Lk. gehören zwei bereits zitierte Verse hierher, 37 und 39 (s. o. Nr. 3 und 5), bei Joh. der Zug von der Verständnislosigkeit der Jünger V. 16.

7. Daß die Jünger Jesu ein Reittier beschaffen, fehlt bei Joh., im Gegensatz zu **allen** Synoptikern. Möglicherweise aber liegt hier doch eine Übereinstimmung gerade mit dem lukanischen Bericht: **Spitta**

[1]) Die Lesarten schwanken im einzelnen.

Lk. 299—306 scheidet Lk. 19, 28–35 aus der „synoptischen Grundschrift" aus, Weiß Q. Syn. 146, Anm. 8 u. ö. leugnet für Lk. 19, 28–36 die Zugehörigkeit zur lukanischen Sonderquelle L. Besonders Weiß' Gründe scheinen beachtenswert[1]. Aber näher hierauf einzugehen ist nicht dieses Orts[2]: unser Vergleichmaterial muß zunächst ohne Seitenblick auf die Quellenfrage gesammelt werden.

Soviel ist jedenfalls sicher: Der Befund unsrer Perikope ergibt eine Reihe wichtiger Berührungen zwischen Lk. und Joh. Diese Berührungen lassen sich aber keineswegs erklären aus literarischer Berührung der beiden Evangelien oder aus der Benutzung der gleichen schriftlichen Quelle: das geht unzweideutig hervor aus der durchgängigen Differenz des Wortlauts. Diese Differenz zu veranschaulichen, haben wir so oft die Texte in extenso gegeben.

---

7. Die Ankündigung der Verleugnung

Lk. 22, 31—34 ‖ Joh. 13, 36—38.

Lukas und Johannes stimmen überein

1. darin, daß sie das betr. Gespräch beim Abschiedsmahl stattfinden lassen. Nach Mt. 26, 30 und Mk. 14, 26 hingegen wird es auf dem Weg nach Gethsemane geführt.

2. ist bei Lk und Joh. die Consecutio des Gesprächs eine andere, als bei Mk. Mt. Bei Mk. Mt. ist der Gang folgender (Mk. 14, 27—31 ‖ Mt. 26, 31—35): Ihr werdet euch alle an mir ärgern ... Petrus antwortet: ich nicht! Jesus: noch vor Hahnenschrei! Petrus: und wenn ich mit dir sterben müßte.

Hingegen Lk. Joh.: Du Petrus bist in Gefahr. Petrus: ich will mit dir sterben. Jesus: noch vor Hahnenschrei verleugnest du mich. Es fehlt also der „Protest des Petrus gegen die Vorhersagung Jesu und die Ausdehnung derselben auf alle Jünger" (Weiß 1912, 260).

3. fehlt bei Lk. und Joh. die Voraussagung der Jüngerflucht und das, was mit dieser Voraussagung zusammenhängt: das Zitat Zach. 13, 7 (*πατάξω τὸν ποιμένα κτλ.*) und die Verheißung: *μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν.*

---

[1]) Z. B. die Differenz der Ortsangabe Lk. 19, 37 und 29: Q. Lk. 211, Lk. 592.

[2]) Vollends die historische Frage nach dem Sinn des Einzugs bleibt aus dem Spiel: hier polemisiert Weiß 1912, 235 gerade gegen Spitta.

4. B. Weiß (Q. Lk. 217f.) leitet den Abschnitt 22, 24—30 (Rangstreit der Jünger) aus Q ab, in V. 23 aber sieht er die Spur von L. Er folgert: „L.. ging, wie schon die völlig abrupte Art, wie jetzt 22, 31 einsetzt, zeigt, im natürlichsten Anschluß an 22, 23 zu einem Wort Jesu an Petr. fort.“ Nun würden wir diese Weißsche Analyse zu modifizieren haben: der Abschnitt 22, 24—30 würde uns in einem größeren Untersuchungsfeld noch Aufgaben stellen. Im ganzen aber dürfen wir uns der Hypothese von Weiß anschließen. Dann ist folgendes zu konstatieren: Der „natürlichste Anschluß“, von dem Weiß redet, besteht darin, daß bei seiner Analyse die Voraussagung des Verrats (21—23) und die Voraussagung der Verleugnung (31—34) ein zusammenhängendes Ganze bildet. Dieser Zusammenhang würde nun mit Johannes übereinstimmen! Denn dort (13, 21—30. 31—38) ist ebenfalls die Gedankenfolge: Voraussagung des Verrats, Voraussagung der Verleugnung — eine Beobachtung Wellhausens, der in Joh. 13, 34. 35, gewiß mit Recht, eine Unterbrechung des Gedankenganges sieht[1].

Die Übereinstimmung der Disposition bei Lk. und Joh. geht aber noch weiter: die Reihenfolge der Perikopen ist

bei Mk. Mt.	bei Lk.	bei Joh.
Vorbereitung zum Passah	Vorbereitung zum Passah }	Fußwaschung
Voraussagung des Verrats	Abendmahl }	
Abendmahl	Voraussagung des Verrats	Voraussagung des Verrats
(Aufbruch:)	(Rangstreit)	(Von der Liebe 13, 31—35)
Voraussagung der Verleugnung	Voraussagung der Verleugnung	Voraussagung der Verleugnung

Weil bei Lk. die Vorbereitung zum Abendmahl und dieses selbst zusammenliegen, also zusammen eine Perikope bilden, so erscheint der Parallelismus besonders deutlich: johanneische Fußwaschung parallel

---

[1]) Darum braucht man aber noch nicht die Verse 34f. auszuscheiden, wie Wellh. es tut. Die im Text ausgesprochenen Beobachtungen zur Übereinstimmung von Lk. und Joh. scheinen ein wichtiges Gegenargument gegen die verschiedenartigen Scheidungshypothesen, die zu unsrer Johannesstelle außer von Wellh. noch von Wendt, Spitta 341, Zurh. (s. u.) u. a. vorgetragen worden sind. Sprünge im Gedankengang dürfen nicht ohne weiteres als Anzeichen für Quellenscheidung oder Interpolation benutzt werden. Zum einzelnen wäre auf Clemen 246f.; Weiß 1912, 256ff. zu verweisen.

dem synoptischen Abendmahl. Im einzelnen wäre noch mancherlei zu bemerken, gerade über die Fußwaschungsgeschichte, was den Rahmen der strengen Perikopenvergleichung überschreitet.

5. werden wir durch B. Weiß[1] auf eine wörtliche Berührung von Lk. und Joh. aufmerksam. Diese Berührung kann nur durch Synopsis aller vier Evangelien richtig gewürdigt werden.

Mk. 14, 30	Mt. 26, 34
ἀμὴν λέγω σοι ὅτι σὺ σήμερον ταύτῃ τῇ νυκτί πρὶν ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς με ἀπαρνήσῃ.	*ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι τρὶς ἀπαρνήσῃ με.*
Lk. 22, 34	**Joh. 13, 38**
λέγω σοι, Πέτρε, οὐ φωνήσει σήμερον ἀλέκτωρ ἕως τρίς με ἀπαρνήσῃ μὴ εἰδέναι.	*ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ ἕως οὗ ἀρνήσῃ*) με τρίς.* *) *ἀπαρνήσῃ* ℵ AC.

Lk. und Joh. stimmen überein a) in der Auslassung von *ταύτῃ τῇ νυκτί,* b) in der Konstruktion mit *ἕως* statt mit *πρίν*. Es ist das erste Mal, daß wir eine wörtliche Berührung der beiden Evangelien finden! Wie ist sie zu erklären?

Am nächsten liegt die Annahme, Joh. erweise sich hier als schriftstellerisch von Lk. abhängig. Man darf diese Annahme nicht a limine damit ablehnen, daß wir bisher keine sichere Spur solcher schriftstellerischen Beziehung entdeckt haben; die Sachlage könnte für die verschiedenen Partien beider Evangelien eine verschiedene sein. Aber die Vermutung literarischer Abhängigkeit wird durch die nähere Beobachtung unsrer Perikope selbst ausgeschaltet.

Schon die genaue Wortvergleichung zeigt, daß die Berührung von Lk. und Joh. nur eine partielle ist: Joh. hat gegen Lk. mit Mk. Mt. das *ἀμήν*, Lk. mit Mk. gegen Mt. Joh. das *σήμερον*; dazu kommen noch manche Unstimmigkeiten im Detail.

Vollends aber vergleiche man die Einführung des Petrusgesprächs, die, wie gesagt, bei Lk. und Joh. parallel geht und bei beiden Sondergut ist, wo man also am ersten wörtliche Übereinstimmung erwarten sollte: aber nicht ein Wort stimmt überein.

---

[1]) D. Lk. 217 Anm. 1. Diese Berührung ist aber auch sonst in der Literatur bemerkt worden.

Lk. 22, 31	Joh. 13, 36
Σίμων Σίμων, ἰδοὺ ὁ σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον κτλ.	λέγει αὐτῷ Σίμων Πέτρος· κύριε, ποῦ ὑπάγεις; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ὅπου ὑπάγω οὐ δύνασαί μοι νῦν ἀκολουθῆσαι κτλ.

Ferner ist zu beachten, wie verschieden die Widerrede des Petrus bei Lk. und Joh. lautet; zum Vergleich sind wieder Mk. und Mt. beizuziehn. Kaum eine Berührung des Lk. oder des Joh. mit Mk. Mt.! Aber auch keine Berührung zwischen Lk. und Joh. — außer der Anrede *κύριε*[1].

Mk. 14, 31	Mt. 26, 35
ὁ δὲ ἐκπερισσῶς ἐλάλει· ἐὰν δέῃ με συναποθανεῖν σοι, οὐ μή σε ἀπαρνήσομαι.	λέγει αὐτῷ ὁ Πέτρος· κἂν δέῃ με σὺν σοὶ ἀποθανεῖν, οὐ μή σε ἀπαρνήσομαι.

Lk. 22, 33	Joh. 13, 37
ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· κύριε, μετὰ σοῦ ἕτοιμός εἰμι καὶ εἰς φυλακὴν καὶ εἰς θάνατον πορεύεσθαι.	λέγει αὐτῷ Πέτρος· κύριε, διὰ τί οὐ δύναμαί σοι ἀκολουθῆσαι ἄρτι; τὴν ψυχήν μου ὑπὲρ σοῦ θήσω.

Hier kann man die Berührung zwischen Lk. und Joh. unmöglich als eine schriftstellerische ansehn. Wie zwei Texte aussehn, die sich schriftstellerisch berühren, zeigen die Parallelverse aus Mk. und Mt.! Die Wortberührung zwischen Lk. und Joh. hingegen kann Zufall sein, denn die Anrede *κύριε* ist bei Mt. Lk. Joh. häufig[2]; oder diese Wortübereinstimmung hat den Wert einer Sachübereinstimmung: bei Lk. wie Joh. redet Jesus, wie gesagt, spontan den Petrus an, und das *κύριε* bei beiden ist die naturgemäße Einführung der Antwort.

Von diesen Beobachtungen aus wird man die Frage von Lk. 22, 34 ‖ Joh. 13, 38 absolvieren. Es ist unmöglich, für diese Parallelverse literarische Berührung anzunehmen; denn im übrigen widerstrebt unsre Perikope solcher Hypothese durchaus.

Wie sollen wir aber die wörtliche Übereinstimmung von Lk. 22, 34 ‖ Joh. 13, 38 erklären?

---

1) Larfelds Druck hebt noch das *σοῦ* resp. *σοί* bei Lk. und Joh. als gemeinsamen Wortbesitz hervor! Ebenso belanglos sind die übrigen von Larfeld hervorgehobenen Wortberührungen (Lk.: *ὁ δέ, αὐτῷ, θανατ . .* [sic!]; Joh.: *λέγει αὐτῷ Πέτρος*), die — wie auch das *σοῦ* resp. *σοί* — für das Verhältnis des Lk. und Joh. zu Mk. Mt. in Betracht kommen.

2) Mt. 7, 21 f.; 8, 2. 6 f. 8. 21 usf., Lk. meist in den Parallelstellen dazu; im Sondergut sehr oft, z. B. 9, 61; 10, 17; 10, 40; 11, 1 usf. Joh. z. B. 4, 11; 6, 34. 68; 9, 38.

Zurhellen 40 meint: „viel bedeutet ... diese Übereinstimmung nicht, da sie nur das den Kern der Überlieferung bildende Wort betrifft, das natürlich auch in mündlicher Überlieferung mehr oder weniger stereotype Form annehmen konnte."

Es wäre sehr bedeutsam, wenn wir wirklich genötigt wären, hier eine mündliche[1] Tradition festzustellen, die einzelne Worte, auf den Höhepunkten der Situation, stets im gleichen Wortlaut brachte.

Aber unbedingt genötigt sind wir zu dieser Annahme nicht. Zwar der Ausweg, den Zurhellen selbst 40f. schließlich einschlägt, nämlich die Verse Joh. 13, 36—38 auszuschalten, scheint uns ungangbar[2]. Doch es bliebe die Möglichkeit, die Übereinstimmung aus einer Reminiszenz des vierten Evangeliums zu erklären, sei es an unser Lukasevangelium, sei es an eine gemeinsame schriftliche Quelle beider Evangelien. Daß man aber diese Möglichkeit schwerlich zur Wahrscheinlichkeit erheben darf, geht aus allem Dargelegten hervor: warum nur diese einzige wörtliche Reminiszenz innerhalb unsrer Perikope, bei so vielfältiger sachlicher Berührung? Und warum nur in unsrer Perikope solche Reminiszenz und sonst — bisher jedenfalls — nirgends? Die weitere Untersuchung wird zeigen müssen, ob etwas der von Zurhellen ausgesprochenen Vermutung im Wege steht[3]. Den Resultaten, die wir in den bisher behandelten Perikopen gewonnen haben, entspricht sie jedenfalls durchaus.

---

8. Die Gefangennahme

Lk. 22, 39. 47—53 || Joh. 18, 1—11.

Schon in der Ortsangabe stimmen Lk. und Joh. darin überein, daß bei beiden, im Gegensatz zu Mk. Mt., der Name Gethsemane fehlt. — Ferner wird bei beiden hervorgehoben, wovon Mk. Mt. nichts wissen, daß Jesus schon öfter am Ort der Gefangennahme verweilt hatte. Dabei differieren Lk. und Joh. im Wortlaut völlig: Lk. 22, 39 *καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη κατὰ τὸ ἔθος εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν· ἠκολούθησαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ μαθηταί.* Joh. 18, 2 *ᾔδει δὲ καὶ Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν τὸν τόπον, ὅτι πολλάκις συνήχθη Ἰησοῦς ἐκεῖ μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ.*

---

[1]) Und zwar müßte die Sprache dieser Tradition wohl Griechisch sein: eine wesentliche Übereinstimmung war die Gleichheit der Satzkonstruktion.

[2]) Wie sollte ein Bearbeiter dazu gekommen sein, Verse zuzufügen, die zugleich so intensiv sich mit Lk. berühren, und doch so frei gegenüber Lk. sind? Man müßte doch wieder eine irgendwie umlaufende Tradition zu Hülfe nehmen!

[3]) Mißverständnissen vorzubeugen, darf auf das S. 10 Gesagte verwiesen werden.

Das *κατὰ τὸ ἔθος* des Lk. erläutern die meisten Exegeten[1] durch den Verweis auf Lk. 21, 37: *ἦν δὲ τὰς ἡμέρας ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων, τὰς δὲ νύκτας ἐξερχόμενος ηὐλίζετο εἰς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιῶν.* Zahn[2] bestreitet diese Auffassung, exegesiert vielmehr so, daß eine genaue Übereinstimmung mit dem Sinne von Joh. 18, 2 entsteht: es handle sich hier nicht um die Nachtruhe, sondern um die Gewohnheit, den betreffenden Ort am Ölberg in ähnlicher Weise zu besuchen, wie es dies letzte Mal geschieht. Mindestens die Möglichkeit dieser Auffassung wird man nicht bestreiten können.

An der Fassung von Lk. 22, 39 fällt ferner auf das *ἠκολούθησαν ... αὐτῷ ... οἱ μαθηταί.* Mk. Mt. berichten den Aufbruch vom letzten Mahl einfach durch *ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν* (Mk. 14, 26; Mt. 26, 30). Bei Joh. aber finden wir die gleiche ausführliche Redeweise wie bei Lk.: Joh. 18, 1 *ταῦτα εἰπὼν Ἰησοῦς ἐξῆλθεν σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ* und ferner: *κῆπος, εἰς ὃν εἰςῆλθεν αὐτὸς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.* Die Umständlichkeit der Ausdrucksweise wird bei Lk. wie Joh. darin begründet sein, daß bei ihnen der Aufbruch nicht unmittelbar an das letzte Mahl anschließt, wie das bei Mk. Mt. der Fall ist; bei Lk. und Joh. folgen vielmehr auf das letzte Mahl zunächst Abschiedsreden Jesu (bei Lk.: 22, 21—38); darauf muß dann bei beiden die ausführliche Personenangabe den Faden der Ereignisse wieder aufnehmen.

Auch im weiteren Gang der Erzählung treffen Lk. und Joh. mannigfach zusammen.

Beide erwähnen nichts davon, daß Judas einen Kuß als Zeichen verabredet hatte (Mk. 14, 44; Mt. 26, 48); dementsprechend erzählt Joh. überhaupt nicht, daß Judas Jesus küßte, und bei Lk. 22, 47f. „muß man" es „zwischen den Zeilen lesen"[3].

Im Zusammenhang hiermit steht folgendes.

Zurhellen 40 schreibt: „Der Schwertstreich bei der Gefangennahme erfolgt vor der eigentlichen Verhaftung. Diese ... Übereinstimmung ist

---

[1]) Z. B. Holtzmann, Syn. 413, der aber zugleich auf V. 47 verweist („Jesu Gewohnheit erklärt das Eintreffen des Judas"); ferner Weiß Lk. 645; Wellh. Lk. 127, wohl auch Feine 135.

[2]) Lk. 687. Zahn weist zur Stütze seiner Auffassung darauf hin, daß Lukas, wie Johannes, „von mehr als einem größeren Aufenthalt Jesu in und bei Jerusalem weiß (10, 38; 13, 34)". Das würde in einem größeren Zusammenhang zu erörtern sein.

[3]) Zahn Lk. 691. Lk. 22, 47f. heißt es: „*καὶ ἤγγισεν τῷ Ἰησοῦ φιλῆσαι αὐτόν. Ἰησοῦς δὲ εἶπεν αὐτῷ· Ἰούδα, φιλήματι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδίδως;*" Also es wird nur indirekt erzählt, daß Judas Jesum geküßt habe. Eine ähnliche Beobachtung bei Zurhellen 49.

freilich nur scheinbar, Joh. erzählt die Verhaftung nach dem Schwertstreich, Lk. hat sie hinter 22, 48 zu erwähnen unterlassen, setzt sie aber V. 54 als geschehen voraus." Aber Zurhellen hätte seine vortreffliche Beobachtung nicht abschwächen sollen. Die Übereinstimmung besteht tatsächlich; eine Tabelle beweist das.

Mk. 14, 43–52	Mt. 26, 47–56	Lk. 22, 47–53	Joh. 18, 3–11
Judas kommt			
—	—	—	[Sondergut]
Verabredung des Kusses		—	—
Kuß		... (indirekt)	—
Verhaftung		—	—
Schwertstreich			
Wort an die Häscher			—
Flucht der Jünger		—	
[Episode]	—	—	—
καὶ ἀπήγαγον τὸν Ἰησοῦν πρὸς τὸν ἀρχιερέα.	*οἱ δὲ κρατήσαντες τὸν Ἰησοῦν ἀπήγαγον πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα.*	*συλλαβόντες δὲ αὐτὸν ἤγαγον καὶ εἰσήγαγον εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἀρχιερέως.*	*ἡ οὖν σπεῖρα καὶ ὁ χιλίαρχος . . . συνέλαβον τὸν Ἰησοῦν... καὶ ἤγαγον πρὸς Ἄνναν...*

Aus dieser Tafel scheint sich zu ergeben:

Die von Zurhellen festgestellte Übereinstimmung ist nicht zufällig, sondern wir haben bei Lk. und Joh. einen einheitlichen Erzählungstypus, bei dem das entscheidende Faktum „Jesus wurde gefangen genommen" dramatisch an den Schluß gestellt wurde.

Nur darüber könnte man verschiedener Meinung sein, ob der Wortlaut unsres Lukasevangeliums diesen Erzählungstypus noch treu bewahrt hat. Sämtliche Übersetzungen (Weizsäcker; Spitta, Wellhausen z. St.) geben das *συλλαβόντες αὐτὸν ἤγαγον* wieder: „nachdem (o. ä.) sie ihn gefangengenommen hatten" usw. Dann würde in der Tat Lukas in V. 54 etwas voraussetzen, das er vorher nicht erwähnt hat. Aber demgegenüber könnte man entweder an die Komposition des Lukasevangeliums erinnern (cf. B. Weiß, z. B. Q. Syn. 154, Anm. 23), oder aber man möchte geradezu übersetzen[1]: „da nahmen sie ihn gefangen und führten ihn fort".

---

[1]) Für die Möglichkeit dieser Auffassung cf. Blaß[2] 255. Aus Blaß' Beispielen wäre zu verweisen auf Act. 19, 16 *ἐφαλόμενος ὁ ἄνθρωπος ἐπ' αὐτούς ..*, *κατακυριεύσας ἀμφοτέρων ἴσχυσεν κατ' αὐτῶν* und Act. 18, 22 *κατελθὼν εἰς Καισάρειαν, ἀναβὰς καὶ ἀσπασάμενος τοὺς μαθητάς, κατέβη εἰς Ἀντιόχειαν.* Blaß weist darauf hin, daß solche Partizipialkonstruktionen gerade in den Acta nicht selten sind. Unsre Konstruktion wäre einfacher, fiele aber in die gleiche Kategorie.

Aus unsrer Tafel ergibt sich noch die weitere Übereinstimmung, daß die Flucht der Jünger bei Lk. Joh., gegen Mk. Mt., fehlt; das entspricht nur dem, was wir schon zur „Ankündigung der Verleugnung" feststellten.

Unsre Tafel zeigt ferner, daß alle vier Evangelien nur zweierlei gemeinsam haben: den Eingang der Szene und den Bericht über den Schwertstreich. Die Übereinstimmung zwischen Lk. und Joh. im Eingang der Szene haben wir festgestellt; auch beim Bericht über den Schwertstreich kommen sie überein: das Ohr, das abgehauen wird, ist bei Lk. 22, 50 und Joh. 18, 10 das rechte. Ist's gemeinsame — mag sein legendarische — Tradition[1] oder[2] gleichartiges, unabhängiges Weiterwuchern der Legende? Schon alles bisher Beobachtete, speziell wieder in unsrer Perikope Beobachtete, spricht für Tradition. Auch wäre zu bedenken, daß wir sonst nirgends in den Evangelien, wo man Legendarisches vermuten möchte, solch ein unabhängiges gleichartiges Wuchern feststellen können.

Der einzige wesentliche Punkt, an dem Lk. mit Mk. Mt. gegen Joh. zusammenzugehen scheint, ist das Wort Jesu an die Häscher.

Nun ist dies Wort dem vierten Evangelium nicht unbekannt; dort steht es aber erst im Verhör vor Annas (18, 20), in einem größeren Zusammenhang, und ohne daß der Wortlaut an irgendeinen der Synoptiker anklänge.

B. Weiß[3] hat mit größtem Recht darauf hingewiesen, daß das Wort in die johanneische Situation viel besser paßt als in die synoptische. In der Tat! „Täglich war ich bei euch im Tempel, da habt ihr mich nicht gegriffen": diese Anklage (die Synoptiker haben sie noch breiter) paßt schlecht in die tumultuarische Verhaftungsszene (NB der Schwertstreich!), sehr gut aber in das Annasverhör.

Nun scheint bei Lukas die johanneische Tradition anzuklingen.

Bei Mt. 26, 55 redet Jesus zu den „ὄχλοι", bei Mk. 14, 48 heißt es „εἶπεν αὐτοῖς". Lk. hingegen schreibt 22, 52: εἶπεν δὲ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς παραγενομένους ἐπ' αὐτὸν ἀρχιερεῖς(!) καὶ στρατηγοὺς τοῦ ἱεροῦ καὶ πρεσβυτέρους(!). Es erscheint doch grotesk — man darf es wohl so bezeichnen —, daß Mitglieder des Synedriums und der Hohenpriesterfamilie hinausgezogen

---

1) So die meisten, z. B. Wellh. zu Joh., Feine, B. Weiß.

2) Zurhellen a. a. O.

3) Z. B. Leben Jesu[4] II, 509. Leider scheint diese Beobachtung in der Literatur keine Beachtung gefunden zu haben. Nur bei Brandt finde ich eine ähnliche Bemerkung, s. u.

sein sollen, Jesus zu verhaften! Weit entfernt, daß hier eine besonders gute Nachricht vorläge[1]! Man wird vielmehr sagen müssen, daß die Berichterstattung von Mk. 14, 43 Mt. 26, 47, wonach es sich einfach um Untergebene des Synedrium handelt, mehr einleuchtet. — Dazu kommt, daß Lk. sich selbst widerspricht, wie es scheint. V. 47 nämlich heißt es, ganz einfach, „ἰδοὺ ὄχλος". Das würde auf die gleiche Vorstellung führen, die wir aus Mk. Mt. gewinnen. Soll man annehmen, daß Lk. in V. 52 erst nachträglich die Leute genau bezeichnen will, die er in V. 47 unbestimmt ließ? Warum hat er dann die genaue Bezeichnung nicht gleich V. 47 gebracht? — Es wird vielmehr so[2] liegen, daß Lk. in V. 47 und 52 zwei verschiedene Traditionen verarbeitet; 47 entspricht der Markustradition, und 52 wird sofort verständlich, wenn hier die Tradition einwirkt, die in Joh. 18, 20 ihren deutlichen Ausdruck gefunden hat: die ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι passen in den Palast des Annas (dorthin haben die „στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ", Lk. 22, 52, Jesus gebracht), nicht aber in den Garten Gethsemane[3].

Wir dürfen also feststellen:

Im Bericht über die Gefangennahme stimmen Lk. und Joh. weitgehend überein. Die Übereinstimmung betrifft nicht nur Einzelheiten, sondern auch den Gang der Erzählung im ganzen. Gerade diese Übereinstimmung des Erzählungsgangs beweist, daß wir bei Lk. und Joh. den gleichen Typus einer Erzählungstradition vor uns haben.

---

1) Spitta, Lk. 392, cf. XLII, scheint es so aufzufassen. Aber der Verweis auf 19, 47 f.; 20, 1; 20, 19 paßt nicht: denn man soll doch nicht annehmen, daß 20, 19 (das ist die deutlichste Stelle) die Hierarchen propria manu Jesu verhaften wollen! Überhaupt scheinen die Bezeichnungen an diesen Stellen etwas schematisch.

2) Holtzmann, Syn. 414, meint, Lk. habe in V. 52 das παρά Mk. 14, 43 resp. ἀπό Mt. 26, 47 übersehen! Diese Lösung ist eigentlich nur ein Geständnis der Schwierigkeit. Soll man dem Lk. solche Torheit zumuten? Vor allem wird auf diese Weise nicht erklärt, weshalb die Bezeichnung derer, die Jesus gefangennahmen, erst Lk. 22, 52 nachgeholt wird und nicht schon 47 steht.

3) Unsre ganze Beobachtung finden wir wieder in folgenden Sätzen aus Brandt, die in dem Augenblick mit unsrem Ergebnis zusammenfallen würden, wo das Vorurteil schwände, Lk. und Joh. seien reflektierende und kompilierende Schriftsteller. — Brandt 6 (zur Gefangennahme): „Diese Rede ist in keiner Beziehung der Situation angemessen." 7: „Das hat Lk. empfunden, daher er die Rede auch mit den Worten einleitet ... (folgt V. 52). Dürfen aber die Hohenpriester usw. mitanwesend gedacht werden, nachdem die Schar als eine von ihnen abgesandte bezeichnet worden ist? Nein! und eben um durch diese Bezeichnung nicht an seiner Vorstellung behindert zu werden, hat Lk. sie in seinen Text, V. 47, nicht aufgenommen"(!). 119: „Der Verfasser (Joh.) hat bei den Synoptikern die Worte, welche Jesus bei seiner Gefangennahme an die Feinde richtet, gelesen, und indem er nicht wie Lukas sich dafür entschied, die Hierarchen, als die eigentlichen Adressaten, mit über den Kidron kommen zu lassen, hat er sie zurückgestellt bis zu dem Moment, wo Jesus jenen vorgeführt ist".

Tafel zur Verleugnungsgeschichte.

	Mk. 14, 53–72.	Mt. 26, 54–75.	Lk. 22, 54–71.	Joh. 18, 15–27.
	[Gefangennahme]		[Gefangennahme]	
1.	καὶ ἀπήγαγον τὸν Ἰησοῦν πρὸς τὸν ἀρχιερέα.	. . . ἀπήγαγον πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα.	. . . εἰςήγαγον εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἀρχιερέως.	. . . ἤγαγον πρὸς Ἄνναν πρῶτον . . . πενθερὸς τοῦ Καϊάφα . . . ἦν δὲ Καϊάφας ὁ συμβουλεύσας τοῖς Ἰουδαίοις . . .
2.	Dort Versammlung der πρεσβύτεροι.		—	—
3.	Petrus folgt in den Hof, setzt sich und wärmt sich.		Wie Mk.; es folgt sogleich die	Wie Mk.; erweitert durch die Erinnerung an den ἄλλος μαθητής und durch die
4.	—		ganze Verleugnungsgeschichte.	Frage der παιδίσκη zum Anfang der Verleugnungsgeschichte.
5. a)	—		—	Verhandlung vor Annas;
b)	—		Verspottung Jesu — und cf. Akt. 23, 2ff.	die Episode vom ῥάπισμα.
6.	Verhandlung vor dem συνέδριον.		καὶ (A) ὡς ἐγένετο ἡμέρα (B) συνήχθη τὸ πρεσβυτέριον . . .	ἀπέστειλεν οὖν αὐτὸν ὁ Ἄννας δεδεμένον πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα.
a)	Die zwei falschen Zeugen;		— cf. Akt. 6, 11.	— cf. Kap. 2, 19.
b)	die Christusfrage.		Die Christusfrage, mit bemerkenswerten Abweichungen von Mk. Mt.	— cf. Joh. 3, 12; 8, 45; 10, 24.
7.	Verspottung cf. Kap. 15, 16—20a.	cf. Kap. 27, 27—31a.	— s. o. 5b.	— cf. Kap. 19, 1—3.
8.	Verleugnung des Petrus.		— s. o. 4.	Schluß der Verleugnungsgeschichte.

	Mk. 15, 1.	Mt. 27, 1f.	Lk. 23, 1.	Joh. 18, 28f.
9.	καὶ εὐθὺς (A) πρωΐ (B) συμβούλιον ἑτοιμάσαντες οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ γραμματέων καὶ ὅλον τὸ συνέδριον, δήσαντες τὸν Ἰησοῦν ἀπήνεγκαν καὶ παρέδωκαν (C) Πειλάτῳ.	(A) πρωΐας δὲ γενομένης (B) συμβούλιον ἔλαβον πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ κατὰ τοῦ Ἰησοῦ ὥστε θανατῶσαι αὐτόν· καὶ δήσαντες αὐτὸν ἀπήγαγον καὶ παρέδωκαν (C) Πειλάτῳ τῷ ἡγεμόνι.	— A und B: s. o. 6. καὶ ἀναστὰν ἅπαν τὸ (B?) πλῆθος* αὐτῶν ἤγαγον αὐτὸν ἐπὶ τὸν (C) Πειλᾶτον. ——— * D, al. καὶ ἀναστάντες ἤγαγον.	— B: s. o. 6. ἄγουσιν οὖν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Καϊάφα εἰς τὸ πραιτώριον· ἦν δὲ (A) πρωΐ· καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰςῆλθον. ἐξῆλθεν οὖν ὁ (C) Πειλᾶτος ἔξω πρὸς αὐτούς.

Schniewind, zu S. 37ff.

Erzählungstradition: von literarischer Berührung findet sich keine Spur. Der Wortlaut[1] differiert durchweg. — Schon darin differieren die beiden Evangelisten, daß von allen Evangelien Joh. den längsten, Lk. den knappsten Bericht bietet. Vom Sondergut des Joh. (Jesus und die Häscher, Malchus) steht nichts bei Lk., vom Sondergut des Lk. (Wort an Judas, Heilung des Ohrs, Schlußwort 22, 53b) nichts bei Joh.

Nur scheint das Schlußwort des Lk. an johanneische Gedanken anzuklingen: bei den Worten *αὕτη ἐστὶν ὑμῶν ἡ ὥρα καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους* darf man sich, wie Holtzmann z. St. (Syn. 415), an die johanneische Vorstellung von Licht und Finsternis erinnern[2].

---

9. Die Verleugnung des Petrus und die Verhandlung vor dem Synedrium

Lk. 22, 54—71 || Joh. 18, 12—27.

Die zwei in der Überschrift genannten Perikopen müssen gemeinsam untersucht werden. Denn sie sind bei Joh. ineinander verflochten; und das Problem, das mit der Anordnung der beiden Perikopen gegeben ist, wird bei der Vergleichung eine wesentliche Rolle spielen. Schon in

---

[1]) Die einzige strikte Berührung im Wortlaut ist das *συλλαβόντες* Lk. 22, 54 || *συνέλαβον* Joh. 18, 12. Diese Verse werden in der nächsten Perikope verhandelt werden; für literarische Beziehung beweisen sie nichts. — Für den Sprachgebrauch des Lk. und Joh. überhaupt scheint Zahns (Joh. 610 Anm. 9) Hinweis auf das Vorkommen von *Ναζωραῖος* beachtenswert. Die Form ist sicher bezeugt: Acta 6mal (1 mal *Ναζωραῖοι*), Joh. 3, resp. 2mal (Joh. 18, 5. 7; 19, 19); Mt. 1, resp. 2mal (Mt. 26, 71; bei Mt. 2, 23 „*Ναζωραῖος κληθήσεται*" könnte man zweifelhaft sein, ob nicht einfach ein Anklang an Jdc. 13, 5 vorliegt: *Ναζιρ* sive *Ναζιραιον*). — Demgegenüber steht *Ναζαρηνός*, sicher bezeugt: 3mal bei Mk. (1, 24; 14, 67; 16, 6, om. ℵ* D), dazu in der Lukasparallele zu Mk. 1, 24 (bei Mt. fehlt eine Parallele), Lk. 4, 34. — Unsicher sind folgende Stellen:

Mk. 10, 47 *Ναζαρηνός* B L Δ 1 118 209 8it vg Or *Ναζορηνός* Dl* q** *Ναζωραῖος* ℵ AC .. min. g* go; von Nestle vermerkt. — Lk. 18, 37 *Ναζωραῖος* überwiegt. *Ναζαρηνός* D^gr 1 131 209 a vg Or ist nach der Parallele Mk. 10, 47 konformiert (Weiß, Lk. 583 Anm.), bei Mt. fehlt eine Parallele. — Lk. 24, 19 *Ναζαρηνός* ℵ BL .. 6it *Ναζωραῖος* ADN .. min.; von Nestle vermerkt.

Mt. 26, 71 steht im synoptischen Gefüge, Mt. 2, 23 ist Mt.-Sondergut; Lk. 4, 34 wie Lk. 18, 37 synoptisch, Lk. 24, 19 Sondergut. — Darf man ein Zusammentreffen des Sprachgebrauchs von Lk. und Joh. feststellen? Die günstigste Zählung ergäbe: *Ναζωραῖος* Joh. 2, Act. 6, Lk. 2, Mt. 1; *Ναζαρηνός* Mk. 4, Lk. 1. — Das Ergebnis scheint zu schwanken; die Materialsammlung zu bringen, schien dennoch berechtigt.

[2]) Eine Untersuchung der Vorstellungswelt bei Lk. und Joh. würde noch genauer auf die Stelle einzugehen haben.

früheren Untersuchungen achteten wir auf die Anordnung der Perikopenstücke; bei der Perikope, die uns jetzt beschäftigt, wird die Frage nach dem Aufbau die letzte, vielleicht die entscheidende Frage sein.

Es könnte freilich scheinen, als sei diese Frage vielmehr die erste. Denn die Anordnung der Perikope bei Johannes, in ihrer Eigentümlichkeit, hat zu mannigfaltigen Hypothesen Anlaß gegeben, und je nachdem man demgemäß den Text des Joh. herstellt, sieht sein Verhältnis zu Lk. verschieden aus. Ebenso würden in unsrer Perikope manche Vergleichspunkte zwischen Lk. und Joh. wegfallen, wenn man auf bestimmte Hypothesen eingeht, welche die schriftstellerische Eigentümlichkeit des Lk. beleuchten.

Allein methodisch sicher ist nur ein andrer Weg: daß wir zunächst die Texte des Lk. und Joh., wie sie uns vorliegen, vergleichen und die einzelnen Berührungen herausheben. Danach erst würde der Aufbau zu untersuchen sein, und diese Untersuchung des Aufbaues wird sich mit den Hypothesen auseinanderzusetzen haben, die zur Analyse unsrer Texte vorgetragen worden sind.

I. Einzelne Vergleichspunkte.

Bei der Vergleichung untersuchen wir zunächst den Bericht über das Verhör, danach den Bericht über die Verleugnung.

A. Das Verhör.

1. Lk. läßt den *ἀρχιερεύς* ohne Namen. Man darf aber mit Weiß, Holtzm., Wellh. (zu Joh. 18,13, Anm. 1) feststellen, daß Lk. den Annas meint[1]. Bei Mk. bleibt der Hohepriester ohne Namen, bei Mt. wird Jesus zu Kaiphas geführt, bei Joh. hingegen zu Annas. Lk. stimmt also gegen Mk. Mt. mit Joh. überein, und zwar in der Weise, daß Joh. klar ausspricht, was bei Lk. erst erschlossen werden muß. Diese Übereinstimmuug bleibt auch dann bestehn, wenn man sich von Zahn und Clemen überzeugen läßt, daß bei Joh. der *ἀρχιερεύς*, der Jesus im Hause des Annas verhört, Kaiphas ist. Auch dann bleibt die Über-

[1]) Das Material ist folgendes: 3,2 *ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα*. Man würde erwarten entweder *ἐπὶ ἀρχιερέων* oder aber Wegfall des *καὶ Καϊάφα*. Act. 4,6 *Ἄννας ὁ ἀρχιερεὺς καὶ Καϊάφας καὶ Ἰωάνης καὶ Ἀλέξανδρος καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ*. Offenbar bekommt nur *Ἄννας* den Titel *ἀρχιερεύς*! Alle sonst Genannten, von *Καϊάφας* an, gehören für den Vf. zum „*γένος ἀρχιερατικόν*". Dazu kommt vielleicht noch Act. 5,17, wenn man mit Blaß liest *Ἄννας δὲ ὁ ἀρχ.* statt *ἀναστὰς δὲ ὁ ἀρχ.* Andernfalls gehört Act. 5,17 zu denjenigen Stellen, an denen Lukas den Hohenpriester unbenannt läßt, wie im Evangelium 22,50 und 54.

einstimmung, daß nach Joh. wie nach Lk. Jesus zuerst ins Haus des Annas geführt wird.

2. Mk. Mt. berichten, daß sogleich abends nach der Verhaftung Jesu das Synedrium sich versammelt habe und Jesus ihm offiziell vorgeführt worden sei; ferner berichten sie kurz von einer Morgensitzung des Synedriums, auf die hin Jesus dem Pilatus übergeben wird. — Im Unterschied davon kennt weder Lk. noch Joh. eine Versammlung des *πρεσβυτέριον* am Abend. Lk. weiß überhaupt nichts von einer Abendsitzung; er kennt nur eine Sitzung, morgens früh. Und was Joh. in die Abendstunde verlegt, das Annasverhör, wird nicht als offizielle Synedriumsitzung charakterisiert.

3. Die entscheidende Sitzung scheint auch nach Joh., wie nach Lk., in die zweite Hälfte der Nacht, gegen Morgen, zu fallen. So wird man, mit B. Weiß[1], die Tatsache deuten dürfen, daß nach Joh. 18,24 cf. 28 Jesus von Annas zu Kaiphas geführt wird. — Sehr auffällig bleibt ja, daß Joh. nichts vom Verlauf dieser Sitzung berichtet, sondern nur die Tatsache erwähnt. Aber Zahn (Joh. 616) wird recht damit haben, daß Joh. den Verlauf dieser Sitzung, wie ihn die Synoptiker schildern, in 18,29f.; 19,7 — beizufügen ist noch 18,33[2] — voraussetzt. An diesen Stellen wird vorausgesetzt, daß das Synedrium sich über die Todeswürdigkeit Jesu klar geworden sei. Wann soll dies geschehen sein? Die Verhandlung im Hause des Annas kann der Evangelist nicht meinen, denn hier werden die entscheidenden Fragen gar nicht verhandelt, und die Untersuchung verläuft resultatlos. Es scheint also vorausgesetzt zu sein, daß die zweite Versammlung, die Verhandlung vor Kaiphas, dies Resultat gebracht habe. Das trifft grade mit Lukas zusammen, weil nur Lk. die Verhandlung über Jesu Vergehn in eine Morgenversammlung verlegt; Mk. Mt. hingegen sehen in der ersten Versammlung das ent-

---

1) Q. Lk. 223: „Während" das Verhör „bei Markus vor dem Hohenpriester stattfindet, zu dem Jesus eingebracht" worden ist, „wird Jesus" nach Lk. „dazu, ganz wie Joh. 18,24, von dem Hohenpriester, zu dem er 22,54 eingebracht worden ist, in ihre Ratsversammlung abgeführt."

2) 18,29f.: *ἐξῆλθεν οὖν ὁ Πειλᾶτος ἔξω πρὸς αὐτοὺς καὶ φησίν· τίνα κατηγορίαν φέρετε τοῦ ἀνθρώπου τούτου; ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ· εἰ μὴ ἦν οὗτος κακὸν ποιῶν, οὐκ ἄν σοι παρεδώκαμεν αὐτόν.* — 19,7: *ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι· ἡμεῖς νόμον ἔχομεν, καὶ κατὰ τὸν νόμον ὀφείλει ἀποθανεῖν, ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν.* 18,33 fragt Pilatus: *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;* Das setzt also voraus, daß das Synedrium die Messiasfrage an Jesus gestellt hat; Jesu Bekenntnis zur Messiaswürde wird vor Pilatus dargestellt als revolutionärer Umtrieb (Joh. 19,12). Von der Messiasfrage ist aber in den Verhandlungen Joh. 18,19—24 durchaus keine Rede gewesen. — Im übrigen s. u. „Pilatusperikope".

scheidende Verhör, und die zweite Versammlung bringt nur die Bestätigung des Todesurteils.

4. So scheint hier die Tradition des Joh. auf Lk. als Ergänzung zu weisen. Andrerseits kann Lk. nur von Joh. her verstanden werden. Es fällt nämlich auf, wenn man von Mk. Mt. kommt, daß Lk., statt von einer Vorführung vor das Synedrium zu erzählen, seinen Bericht anhebt (V. 54): *εἰςήγαγον εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἀρχιερέως*, nicht etwa „*πρὸς τὸν ἀρχιερέα*" oder ähnlich. Lk. unterscheidet auch ausdrücklich (cf. Holtzmann z. St.) das Sitzungslokal des Synedriums (V. 66[1]) von dieser *οἰκία*. Wenn man Lk. liest, kommt einem die Frage: was ist denn in der *οἰκία* des Hohenpriesters mit Jesus geschehn? und man ist dann erstaunt, gar nichts zu hören; nur, plötzlich, wird die Verspottung (V. 63) beschrieben! Man kommt also zu dem Schluß: dem Lukastext liegt eine Tradition zugrunde, nach der Jesus abends in den Palast des Hohenpriesters geführt wurde, und irgend etwas ist da mit ihm geschehn, noch vor dem eigentlichen[2] Verhör. Daß diese Tradition sich mit derjenigen berührt, die im Johannesevangelium fixiert ist, liegt auf der Hand; bestätigt wird dies dadurch, daß die sub 1 und 2 gesammelten Züge sich aufs nächste mit den jetzt (3 und 4) erörterten berühren.

5. Die Vergleichung der Verhandlungen im einzelnen kann naturgemäß nicht weit führen, wenn wir, wie gezeigt, bei Lk. und Joh. ganz verschiedene Sitzungen vor uns haben. Aber zunächst im Negativen stimmen Lk. und Joh. überein. Sie stimmen, gegen Mk. Mt., darin überein, daß sie beide von keinem ordentlichen Gerichtsverfahren des Hohenrats erzählen. Joh. schildert, wie gesagt, nur eine resultatlose[3] Verhandlung; aber auch Lk. läßt das Verhör ohne Resultat ausklingen. Weder das Urteil „todeswürdig" erzählt er, noch eine Verurteilung daraufhin — ganz anders als Mk. Mt. Und so stimmen dann Lk. und Joh. darin überein (s. u. Kap. 10), daß erst der Statthalter Jesus zum Tode verurteilt, nicht, wie bei Mk. Mt., das Synedrium[4]. — Der Kontrast zu Mk. Mt. ist um so schärfer, wenn die

[1]) *καὶ ὡς ἐγένετο ἡμέρα, συνήχθη τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ . . . καὶ ἀπήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν.*

[2]) Vgl. wieder die ad 3 notierte Beobachtung von B. Weiß (oben S. 39 Anm. 1).

[3]) cf. Wellhausen z. St.

[4]) In ähnlicher Richtung, wie das sub 5—7 zu Erörternde, weist eine Notiz bei B. Weiß (Q. Lk 224): „Auf die Komödie seiner Verurteilung wegen Gotteslästerung einzugehen, hatte L keinen Grund, da der Quelle aus der johanneischen Überlieferung (vgl. Joh. 19, 7) wohlbekannt war, daß man mit diesem vorgeblich religiösen Grunde seiner Verurteilung erst vorrückte, als ihr eigentlicher Plan, auf Jesu Messiasanspruch hin seine Verurteilung durch den Statthalter zu erwirken, mißlungen war."

Doppelsitzung bei Mk. Mt. bedeutet, daß das Synedrium dem Buchstaben des jüdischen Rechtes nachkommen will, wonach jedes Todesurteil in zwei Sitzungen ausgesprochen werden soll, um rechtskräftig zu werden (s. u. S. 55f.).

6. Damit hängt zusammen, daß weder Lk. noch Joh. das *Zeugenverhör* bringt, mit dem Mk. Mt. die große Sitzung beginnen lassen. Das ist um so auffälliger, als beider Tradition sich anderweitig mit dieser Zeugenaussage berührt; Joh. 2, 19 scheint das Wort Jesu zu sein, auf das sich die Zeugen berufen, und Act. 6, 14 scheint dies Wort nachzuklingen[1].

7. Damit wieder hängt zusammen[2], daß Lk. und Joh. beide nichts wissen von einem *Schweigen* Jesu in der Verhandlung vor der jüdischen Instanz; sowohl in Joh. 18, 20ff. wie in Lk. 22, 67ff. gibt Jesus sogleich eine ausführliche Antwort. Beide Evangelien berichten in den späteren Stadien der Verhandlung vom Schweigen Jesu — s. u.; aber beide berichten es nicht da, wo Mk. Mt. das Schweigen erwähnen, nämlich beim Verhör vor dem Hohenpriester.

8. Der Inhalt der Verhandlung im Haus des *Annas* ist uns schon bei der „Gefangennahme" begegnet: nach den Synoptikern sagt Jesus bei der Gefangennahme, was er nach Joh. in der Vorverhandlung sagt. Wir suchten zu zeigen, daß die Worte in die johanneische Situation gehören, und daß die Relation grade des Lk. deutlich auf diesen Tatbestand hinweist.

9. Es gibt noch (außer 1—4. 8!) zwei Anzeichen dafür, daß die Tradition vom Annasverhör in der Lukastradition vorausgesetzt wird. Das erste dieser Anzeichen ist das *Paulusverhör* Act. 23. Man hat

---

[1]) Dafür, daß in der Aussage der falschen Zeugen bei Mk. Mt. das Wort Joh. 2, 19; Act. 6, 14 nachklingt, darf verwiesen werden auf E. *Klostermann* zu Mk. 14, 57 (S. 130), ferner *Zahn* Mt. 696, B. *Weiß* Joh. 102f. Dabei kann man immer annehmen, daß die johanneische *Fassung* des Worts überarbeitet sei (*Weiß* a. a. O. 103). Dieser Verweis auf Joh. 2, 19 ist jedenfalls eine bessere Erklärung des Wortes bei Mk. Mt. als *Holtzmanns* Erklärung, „daß Jesus dem Tempel . . . die Zerstörung in Aussicht stellte Mk. 13, 2 und Par. und über den Ruinen den Triumph seiner . . . Sache erstehen sah". Damit bleibt gerade das *Kennzeichnende* des Wortes Mk. 14, 58; Mt. 26, 61 unerklärt: das Versprechen, den *Tempel* in kürzester Frist wieder aufzurichten. — Ferner darf auch Act. 6, 14, wie die genannten Forscher es tun, beigezogen werden: *ἀκηκόαμεν αὐτοῦ λέγοντος ὅτι Ἰησοῦς . . καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον.* Denn dies Wort hat unter den Jesuslogien der Evangelien seinen nächsten Verwandten in Joh. 2, 19; Mt. 26, 61. Um unsre im Text geäußerte These zu beweisen, brauchen wir also die Frage gar nicht zu berühren, ob und in welcher Weise in Act. 6 Parallelen zur Leidensgeschichte Jesu sich finden: bejaht man diese Frage, so würde unsere These noch weitere Stützen erhalten.

[2]) Denn bei Mk. Mt. schweigt Jesus gegenüber dem Zeugnis der falschen Zeugen.

zwar umgekehrt Joh. 18 aus Act. 23 hergeleitet. Aber gibt es irgendwelche sicheren Spuren dafür, daß Traditionen oder Anschauungen der Acta im Johannesevangelium weiterwirken? Und wie sollte zu der Szene Act. 23 die parallele Jesusszene entstanden sein? Es müßte schon eine bewußte Antithese vorliegen: Paulus widersprach zu Unrecht, als er geschlagen wurde, Jesus zu Recht. Also eine bewußte Verkleinerung des Paulus! Aber wenn man überhaupt an diese Art tendenziöser Sagenbildung glauben mag: die Tendenz einer Verkleinerung des Paulus hätte eher zu einer parallelen Petruslegende geführt als zu einer Jesuslegende. — Wohl aber besteht die Möglichkeit, daß die Paulusszene Act. 23 die Geschichte Joh. 18 voraussetzt. Das braucht nicht so gemeint zu sein, daß die Paulusszene eine legendarische Fortbildung der Erzählung Joh. 18 sei[1]; der Fall kann auch so liegen, daß der Erzähler der Acta bewußt Parallelen zu evangelischen Geschichten erzählt — womit noch nichts ausgemacht ist über Art und Wert der Tradition, die hinter den Acta steht. Solche Parallelerzählungen scheinen zu sein: Joh. 2, 19 ‖ Act. 6, 14; Lk. 23, 34. 46 ‖ Act. 7, 59f.; Act. 4, 13 (die Apostel als *ἰδιῶται*) cf. Joh. 7, 15. 49. Weitere Parallelen zum Prozeß des Paulus Act. 21—23 finden sich in der Pilatusszene bei Lk. und Joh. (der Tumult, das *αἶρε*, s. u. S. 72). Daß und wie die Acta überhaupt sich mit johanneischer Tradition berühren, kann erst in größerem Zusammenhang gezeigt werden. — Jedenfalls scheint es schwer denkbar, daß die Berührung von Joh. 18 und Act. 23 zufällig wäre.

10. Das zweite Anzeichen dafür, daß die johanneische Annasszene bei Lk. durchschimmert, könnte man in der Stellung sehn, die Lk. der Verspottung gibt. Die Stellung der Verspottungsszene bei Lk. ist in hohem Maß befremdlich: sie erscheint ganz plötzlich, ehe man noch von irgendeiner Verhandlung etwas gehört hat; zu beachten ist auch, wie abrupt die Szene V. 63 einsetzt. Will man den seltsamen Lukasbericht von Markus her erklären (s. u.), so bleibt die Frage, warum Lk. die Verspottung nicht ruhig an der Stelle ließ, an der er sie bei Mk. vorfand. Sie hätte ihren Platz hinter der Sitzung des Synedriums behalten können, trotz der Änderungen, die Lukas im übrigen bringt. — Eine Erklä-

[1]) In diesem Sinne haben Spitta, Zur Gesch. und Lit. des Urchr. I 1893, 167 und Zurh. 51 eine Abhängigkeit des Berichts Act. 23 von Joh. 18 angenommen. Man könnte sich für diese Auffassung berufen auf die historische Schwierigkeit von Act. 23. Allein diese Schwierigkeit scheint uns nicht unüberwindlich; im Gegenteil, es scheinen höchst charakteristische Züge in Act. 23 überliefert zu sein. Das zu erörtern, ist hier nicht der Platz.

rung hingegen könnte sein, was Larfelds Synopse andeutet, indem sie die johanneische ῥάπισμα-Szene parallel setzt mit der Verspottungsszene bei Lk. Es könnte sein, daß die Stellung der Verspottung bei Lk., zwischen Verleugnungsgeschichte und Abführung zur [zweiten] Sitzung, Reminiszenz an eine Tradition wäre, in der diese drei Stücke organisch zusammenhingen. Eine solche Tradition begegnet uns bei Joh.; nur wäre die eigenartige Szene vom ῥάπισμα bei Lk. zu der häufiger tradierten Verspottungsszene verblaßt. — Unsre letzte Beobachtung erscheint gewagt[1]; sie kann erst im Zusammenhang unsrer Untersuchung zum Aufbau der Perikope Wahrscheinlichkeit gewinnen[2].

11. Sicherer, und wichtiger, ist die Beobachtung, daß das Verhör vor dem hohen Rat, wie Lk. es berichtet, spezifisch johanneische Züge trägt! Wir wurden darauf aufmerksam durch die Parallelstellen bei Nestle, die man wohl A. Leube (Nestle, N. T. S. 10) zu verdanken hat. Die Texte seien nebeneinandergestellt.

Lk. 22, 67. 68	Joh. 10, 24
εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, εἰπὸν ἡμῖν.	ἕως πότε τὴν ψυχὴν ἡμῶν αἴρεις; εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, εἰπὸν ἡμῖν παρρησίᾳ.
εἶπεν δὲ αὐτοῖς·	
	Joh. 3,12
ἐὰν ὑμῖν εἴπω, οὐ μὴ πιστεύσητε,	εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἐὰν εἴπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε;
	Joh. 8,45
	ἐγὼ δὲ ὅτι τὴν ἀλήθειαν λέγω, οὐ πιστεύετέ μοι.
ἐὰν δὲ ἐρωτήσω, οὐ μὴ ἀποκριθῆτε.	

Man könnte fragen, ob hier wirklich im Lukasevangelium johanneische Traditionen anklingen, ob nicht vielmehr umgekehrt das Johannesevangelium, literarisch oder frei, aus Lk. 22,67f. geschöpft habe. Dagegen spricht aber, daß der Ausdruck οὐ πιστεύειν nach Form wie

---

[1] Aber wir dürfen uns für sie auf B. Weiß 1912, 321 berufen. Er sieht in der Verspottungsszene Mk. 14, 65 und Lk. 22, 63ff. eine Reminiszenz an die ῥάπισμα-Szene! Nun wird sich uns zeigen, daß die Spuren der Johanneserzählung bei Lk. sehr deutlich, bei Mk. undeutlich sind.

[2] Dennoch wird sie schon hier entfaltet, damit unsre abschließende Untersuchung schneller fortschreiten kann.

Inhalt spezifisch johanneisch[1] ist. Ferner ist *ἐρωτᾶν*, wie S. 18 festgestellt worden ist, eine Vokabel, die bei Lk. wie Joh. sehr beliebt ist; aber Johannes prävaliert unbedingt, vollends bei der Bedeutung „fragen". — Man wird also in der Tat sagen müssen: das Verhör bei Lk. klingt johanneisch. Wie diese Beobachtung zu verwerten sei, muß abermals der weiteren Untersuchung überlassen bleiben.

B. Die Verleugnung.

1. Zur Stellung der Verleugnungsgeschichte darf das allgemeinste gleich hier bemerkt werden. Mk. Mt. bringen die Verleugnung nach dem Verhör, Lk. bringt sie vor dem Verhör; bei Joh. ist sie geteilt und wird teils vor, teils nach dem Verhör erzählt[2]. Also Joh. steht in der Mitte zwischen Mk. Mt. und Lk. Aber mehr! Joh. steht näher bei Lk. als bei Mk. Mt. — cf. Feine 67. Denn man hat bei Joh. durchaus den Eindruck, es solle jetzt zunächst die Verleugnungsgeschichte erzählt werden; das Verhör erscheint als Episode innerhalb der Verleugnungsgeschichte. Lk. und Joh. stimmen also gegen Mk. Mt. darin überein, daß das erste, was sie nach der Gefangennahme bringen, die Verleugnungsgeschichte ist.

2. Von den Berührungen im einzelnen seien zuerst die unscheinbarsten Züge notiert. Der erste Zug derart: Nur Lk. und Joh. erzählen,

---

[1]) In den Synoptikern kommt — außer im Markusschluß — *οὐ πιστεύειν* nur bei der Vollmachtsfrage vor: Mk. 11,31 und Par. *διὰ τί οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ* (dem Täufer!). Dagegen Joh.: 4,48 *ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε.* 8,24 *ἐὰν γὰρ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐγώ εἰμι.* 10,26 *ὑμεῖς οὐ πιστεύετε, ὅτι οὐκ ἐστὲ ἐκ τῶν προβάτων τῶν ἐμῶν.* 10,38 *κἂν ἐμοὶ μὴ πιστεύητε, τοῖς ἔργοις πιστεύετε.* 16,9 *περὶ ἁμαρτίας, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ.* — Dazu kommt noch die Statistik von *πιστεύειν* überhaupt: alle drei Synoptiker zusammen haben *πιστεύειν* 35 mal, Joh. 98 mal! Ferner entspricht die Bedeutungsnuance an unsrer Stelle nicht dem synoptischen Gebrauch des Wortes (Vertrauen auf Jesu Helfermacht), wohl aber genau dem johanneischen Gebrauch (Bejahung der Würde Jesu). — Das Dargelegte schließt die Abwehr von Brandts Anschauung (73, Anm. 1; Holtzm. Syn. 416 stimmt bei) in sich. Brandt leitet unsre Verse aus Jer. 38 (LXX 45),14. 15 her. Dort sagt der König: *ἐρωτήσω σε λόγον, καὶ μὴ δὴ κρύψῃς ἀπ᾽ ἐμοῦ ῥῆμα.* Jeremias antwortet: *ἐὰν ἀναγγείλω σοι, οὐχὶ θανάτῳ με θανατώσεις; καὶ ἐὰν συμβουλεύσω σοι, οὐ μὴ ἀκούσῃς μου.* Von den entscheidenden Parallelen zwischen Lk. und Joh. findet sich in der Jeremiastelle nichts. Das charakteristische *ἐρωτᾶν* in Jesu Antwort steht bei Jeremia in der Frage des Königs. Das ist aber auch die einzige Parallele zwischen Lk. und Jer.! außer der formalen Übereinstimmung, daß beidemal eine ausweichende Doppelantwort erfolgt, die mit *ἐάν* eingeführt wird.

[2]) Es darf jetzt abgesehn werden von der Eigentümlichkeit des Joh., daß nach ihm das Verhör bei Annas stattfindet. Eine genauere Darstellung des Sachverhalts s. u. sub II.

daß ein Feuer im Hof angezündet war (Lk. 22, 55. 56; Joh. 18, 18 cf. 25), an dem Petrus saß und sich wärmte. Mk. 14, 54 aber heißt es: ἠκολούθησεν .. εἰς τὴν αὐλήν .. καὶ ἦν συνκαθήμενος μετὰ τῶν ὑπηρετῶν καὶ θερμαινόμενος πρὸς τὸ φῶς — ohne daß vorher etwas vom Feuer gesagt worden war; im Mt.-Bericht fehlt der Zug gänzlich.

3. Mk. Mt. berichten bei der dritten Verleugnung, daß Petrus sich verfluchte und schwur; bei Lk. wie Joh. fehlt dieser Zug[1] (Lk. 22, 60: εἶπεν, Joh. 18, 27: πάλιν ἠρνήσατο).

4. Wenn Lk. 22, 59 eine Stunde verstreichen läßt zwischen zweiter und dritter Verleugnung, so wird das erläutert[2] durch den Grundzug der johanneischen Verleugnungsgeschichte: nach Mk. Mt. würde man die Verleugnung für eine kurze Episode halten können (vgl. das μετὰ μικρόν Mk. 14, 70; Mt. 26, 73); nach Joh. dehnt sie sich über die lange Zeit aus, die über dem Verhör bei Annas, auch wohl noch bei Kaiphas, vergeht.

5. Und wenn bei Lk. 22, 61 Jesus Gelegenheit findet, Petrus anzusehn, so haben die Maler[3] wohl recht, die diesen Blick in den Moment verlegen, in dem Jesus von Annas zu Kaiphas geführt wird Joh. 18, 24; was die johanneische Tradition berichtet, das ermöglicht erst den Sonderzug des Lk. — Dem Verfasser selbst erschien diese Beobachtung gewagt; aber er fand sie bestätigt bei Holtzmann 1869, 74. Bedenken, die gegen 4 und 5 erhoben werden können, finden ihr Recht unten S. 47.

6. Der Aufbau der Verleugnungsgeschichte im ganzen ist zu vergleichen.

	Mk. Mt.	Lk.	Joh.
1.	| παιδίσκη |	| παιδίσκη		| παιδίσκη |
2.	παιδίσκη	ἕτερος |	εἶπον οὖν αὐτῷ
3.	οἱ ἑστῶτες	ἄλλος τις	Freund des Malchus.

Die Linie zu 1 resp. 2 zeigt an, wo innerhalb der Verleugnungen eine Zäsur gemacht wird. Bei Joh. wird nach der ersten Verleugnung das Annasverhör und die Sendung zu Kaiphas eingeschoben. Auch bei Mk. Mt. ist ein Einschnitt hinter der ersten Verleugnung: es wird ein Szenenwechsel angedeutet Mk. 14, 68: καὶ ἐξῆλθεν ἔξω εἰς τὸ προαύλιον und Mt. 26, 71: ἐξελθόντα δὲ εἰς τὸν πυλῶνα. Bei Lk. hingegen liegt der Einschnitt, und zwar scharf markiert (διαστάσης ὡσεὶ ὥρας!), hinter

[1]) Hierauf macht Zahn Joh. 620 aufmerksam.
[2]) cf. B. Weiß ö., Zahn Joh. 620, Anm. 29.
[3]) Z. B. Schnorr von Carolsfeld!

der zweiten Verleugnung. Joh. steht hier also näher bei Mk. Mt. als bei Lk. — Zur genaueren Beobachtung ist vorerst darauf hinzuweisen, daß Mk. und Mt. völlig zusammengehn, während Lk. und Joh. von Mk. Mt. und untereinander differieren. Die Gruppenverteilung ist also: Joh. Lk. gegen Mk. Mt. und nicht: Synoptiker gegen Joh. — Der Gang im einzelnen verläuft folgendermaßen. Die erste Verleugnung hat es nach allen vier Evangelien mit der *παιδίσκη* zu tun. Die zweite Verleugnung beziehen Mk. Mt. wieder auf die (oder eine) *παιδίσκη*; Lk. redet von einem *ἕτερος*, Joh. hat einen allgemeinen Plural (*εἶπον οὖν αὐτῷ*). Bei der dritten Verleugnung reden nach Mk. Mt. alle Umstehenden, nach Lk. ein *ἄλλος τις*, nach Joh. ein Freund des Malchus. Der erste Eindruck dieses Tatbestandes ist der, daß Joh. in der Mitte zwischen Mk. Mt. und Lk. stehe: dem einzelnen Knecht (= Lk. 2) entspricht Joh. in 3; den Umstehenden (= Mk. Mt. 3) entspricht Joh. in 2. Bei Joh. scheint also eine Kreuzung der Berichte von Mk. Mt. einerseits, Lk. andrerseits vorzuliegen. Viele Gelehrte sehen darin eine Spur literarischer Benützung unsrer Synoptiker durch Johannes; man könnte aber ebensowohl an eine unbewußte Umgestaltung der betreffenden Traditionen denken. — Allein bei näherem Zusehn gewinnt die Sachlage ein andres Gesicht. Denn man wird die Wiederholung der *παιδίσκη* bei Mk. Mt. als Verlegenheitsauskunft empfinden, und ebenso die Wiederholung des einzelnen Knechtes bei Lk. Andrerseits erscheint die Klimax bei Mk. Mt. plausibel: daß ein allgemeines Gespräch der Umstehenden die Sache zum Schluß bringt. Dazu ist recht wahrscheinlich, was alle drei Synoptiker bei der letzten Verleugnung vom galiläischen Dialekt erzählen; bei Joh. aber fehlt dieser Zug. — Von hier aus bekäme man folgende Konstruktion:

1. *παιδίσκη*,
2. ein Knecht,
3. alle Umstehenden.

Die Elemente lägen am deutlichsten bei Joh. vor; der Gang wäre am deutlichsten bei Mk. Mt. Man würde also zu der Anschauung kommen, daß Mk. und Joh. selbständige, und sich doch berührende, beachtenswerte Berichte bieten, Lk. stünde in der Mitte. — Jedoch die Grundlagen dieser Konstruktion sind zu unsicher[1], als daß man ihr einen Wert für das Resultat unsrer Untersuchung beimessen möchte.

---

[1]) Dürfen wir wirklich den Details unsrer Berichte solche Konsequenzen abnötigen? Und sind diese Konsequenzen zwingend?

Aber was wir bisher an Berührungen zwischen Lk. und Joh. feststellten, ergibt schon ein Resultat, das in der gleichen Richtung weist, wie unsre letzte Hypothese. Dies Resultat wäre: wo sich Lk. und Joh. in unsrer Periode berühren, kann nicht von literarischer Beziehung die Rede sein; es handelt sich um die Berührung der Traditionen. Diese gemeinsame Tradition ist bei Joh. durchweg deutlicher ausgeprägt als bei Lk. Daß dies wirklich das Resultat ist, bedarf noch der näheren Nachweisung.

C. Resultat.

Daß die Beziehung der beiden Evangelien aus literarischer Berührung zu erklären sei, diese Möglichkeit trat uns nur an zwei Stellen entgegen: beim lukanischen Verhör (A 11) und beim Gang der Verleugnungsgeschichte (B 6). Aber beim lukanischen Verhör erwies sich diese Möglichkeit für ein genaueres Zusehen als ausgeschlossen; auch im zweiten Fall gab es wichtige Gegengründe.

Vollends durch die Eigenart aller weiteren Berührungen wird diese Annahme ausgeschlossen. Die Berührungen stimmen nur im allgemeinen, nicht im besonderen (A 1 u. 2), oder sie sind wesentlich negativ (A 5 bis 7), oder sie müssen erst erschlossen werden (A 3. 4. 8—11); oder sie sind unwesentlich, könnten zufällig sein (B 1—3); oder sie schließen erhebliche Diskrepanzen ein (B 4—6).

All das ist verständlich, wenn hier Traditionen sich berühren; ist unverständlich, wenn literarische Abhängigkeit vorliegen soll.

Die Diskrepanzen seien noch besonders markiert. Zur Gerichtsszene ist die Differenz wohl im Lauf unsrer Darlegung hervorgetreten. Zur Verleugnungsgeschichte sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß die Züge B 4 u. 5 im einzelnen nicht zusammenzubringen sind. Den Zeitunterschied verlegt Lk. an eine andre Stelle als Joh. (cf. B 6). Und wenn Jesus bei Lk. Petrus ansieht, so fällt das an den Schluß der Geschichte; will man den Zug aber in Joh. einfügen, so müßte Jesu Blick gleich nach der ersten Verleugnung den Petrus getroffen haben.

Ferner spricht gegen literarische Abhängigkeit der Wortlaut. Ein Blick in den Larfeld lehrt, daß Lk. keinerlei Berührung im Wortlaut mit Joh. über Mk. Mt. hinaus hat! Aber in verschiedenen Kleinigkeiten berührt sich Joh. mit Mk. Mt. gegen Lk. Auffällig ist dabei, daß in der Verspottungsszene gerade bei Lk. das Wort *ῥάπισμα* — auffälligerweise! — nicht vorkommt, während es in der Mk.-Mt.-Parallele steht.

Nur eine[1] wörtliche Berührung zwischen Lk. und Joh. gibt es; diese ist allerdings auffällig genug. Lk. 22, 54: *συλλαβόντες δὲ αὐτὸν ἤγαγον κτλ.* Joh. 18, 12f.; .. *συνέλαβον τὸν Ἰησοῦν καὶ ἔδησαν αὐτὸν καὶ ἤγαγον κτλ.*. Mt. hat statt *συλλαμβάνειν κρατεῖν*, bei Mk. fehlt eine entsprechende Bestimmung; jedoch haben Mk. Mt. im Bericht über die Gefangennahme (Mk. 14, 48; Mt. 26, 55), wörtlich übereinstimmend: *ὡς ἐπὶ λῃστὴν ἐξήλθατε μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων συλλαβεῖν με.* Lk. dort wörtlich ebenso (Lk. 22, 52), nur daß er das *συλλαβεῖν με* wegläßt! das ist also diejenige Stelle des Berichts über die Gefangennahme, wo wir ein Nachklingen der johanneischen Tradition fanden.

Wie man auch im einzelnen rekonstruieren möchte: auf literarische Berührung wird diese Gemeinsamkeit eines Wortes nicht gedeutet werden dürfen. Vielmehr weist das Übergreifen der Erscheinung über verschiedene Perikopen darauf, daß es sich hier um eine gemeinsame Tradition handelt, die irgendwie auch einen gemeinsamen Ausdruck fand, ohne daß wir das im einzelnen rekonstruieren können; vgl. das S. 30ff. (Ankündigung der Verleugnung) Ausgeführte[2].

Es bestätigt sich also in unsrer Perikope, was wir bisher immer wieder feststellten: die Berührung zwischen Lk. und Joh. ist nicht als eine literarische zu denken, sondern als Berührung der Traditionen.

Nun werden wir hier noch einen Schritt weitergeführt als bisher: in unsrer Perikope zum erstenmal haben wir klare Anzeichen dafür, daß Johannes die deutlichere Form einer gemeinsamen lukanisch-johanneischen Tradition bewahrt.

Wenn Lk. den *ἀρχιερεύς* ohne Namen läßt (A 1), wenn er erzählt, daß Jesus „*εἰς τὴν οἰκίαν*" *τοῦ ἀρχιερέως* geführt wird (A 4), so erzählt er damit in undeutlicher Form, was bei Joh. deutlich ist. Der johanneische Bericht über das Annasverhör schien bei Lk. im Bericht über die Gefangennahme deutlich anzuklingen (A 8), und in Act. 23 scheint er vorausgesetzt (A 9); in der Stellung der Geißelung bei Lk. fanden wir einen Anklang an die johanneische Szene vom *ῥάπισμα* (A 10); in der

---

1) B. Weiß zu Joh. 18, 18 scheint auf eine zweite Berührung zu verweisen: „*ἦν ἑστὼς μετ' αὐτῶν* cf. Lk. 5, 1". Die Wendung *ἑστώς εἰμι* finde ich im N. T. nur noch Act. 5, 25; 16, 9; 25, 10. Das könnte immerhin etwas sagen bei dem häufigen Gebrauch von *ἵστημι* in allen Formen. Wir hätten also in Joh. 18, 18 eine Redeweise, die sich mit derjenigen des Schriftstellers Lk. berührt.

2) Die LXX gebraucht *συλλαμβάνειν* für לכד oder תפש; aber nichts drängt hier, ein semitisches Original zu rekonstruieren. Ferner ist *συλλαμβάνειν* ein Lieblingswort des Lukas: 7mal kommt es in Lk. und Act. vor, nur 5mal sonst im N. T. (Dazu kommen noch 4 Fälle besonderen Sprachgebrauchs in Lk. 1/2.) Aber auch daraus werden sich kaum Schlüsse ziehen lassen.

lukanischen Erzählung vom Verhör hörten wir johanneische Klänge (A 11). Ebenso waren in der Verleugnungsgeschichte selbst die wichtigsten Berührungen derart (die Dauer der Verleugnung, der Blick Jesu, der Gang im einzelnen[1]: B 4—6), daß Joh. deutlicher enthält, was bei Lk. undeutlich ist.

Dem gegenüber gab es nur einen Zug (A 3), in dem Lk. vor Joh. zu prävalieren schien: Joh. 18/19 wurde durch den Lukasbericht über das Kaiphasverhör erst erläutert. Aber dazu ist zu bemerken: Joh. 18/19 setzt vom Kaiphasverhör inhaltlich voraus, was alle drei Synoptiker gemeinsam haben; die Berührung mit Lk. speziell besteht nur darin, daß die Stunde des einen Verhörs, das Lk. kennt, mit dem Ansatz des Kaiphasverhörs bei Joh. übereinzukommen[2] scheint.

Wir dürfen also sagen: es scheint, daß bei der Berührung gemeinsamer Tradition in unsrer Perikope Joh. diese gemeinsame Tradition im ganzen deutlicher bewahrt hat, als Lk.

Wir formulieren dies Ergebnis absichtlich behutsam. Denn die Grade der Gewißheit, mit der sich in unsrer Perikope Berührungen feststellen lassen, sind verschieden: A 9 u. 10 beruhen auf Hypothese, B 4 u. 5 und das Resultat von B 6 sind notwendig zweifelhaft.

Dennoch erfährt unser Resultat Bestätigung und gewinnt größere Gewißheit, wenn wir jetzt den Aufbau unsrer Doppelperikope untersuchen.

II. Der Aufbau.

Was uns veranlaßte, die beiden Perikopen Verleugnung und Verhör zusammen zu beobachten, ist der Umstand, daß die beiden Perikopen bei Joh. ineinander verflochten sind; es ist das Problem, das der Aufbau der Erzählung bietet. Zur Untersuchung dieses Aufbaus ist durchgehend auf unsre zu S. 37 beigefügte Tafel zu verweisen; auch ist alles, was zur genaueren Begründung unsrer Aufstellung dient, hier nicht in Anmerkungen gegeben, sondern in einem selbständigen Teil der Darlegung (B). Infolgedessen wird die eigentliche Darstellung des Problems und seiner Lösung entlastet (A).

A. Darstellung.

Wir behaupten: unser bisheriges Ergebnis gibt uns den Schlüssel auch für den Aufbau des Johannesberichts wie des Lukasberichts. Beide

[1]) cf. noch B 2 (Feueranzünden): s. u. S. 55.

[2]) Zur völligen Aufklärung der Verhältnisse s. u. S. 55f.

Berichte aber sind an sich auffällig und haben zu mannigfaltigen Erklärungsversuchen Anlaß gegeben, die alle nicht befriedigen.

Im Johannesbericht fällt auf

1. die merkwürdige Zerteilung der Verleugnungsgeschichte; 2. der merkwürdig isolierte Satz V. 24: Annas sandte ihn zu Kaiphas — worauf doch nichts über die Verhandlung vor Kaiphas erzählt wird. Mancherlei Hypothesen sind aufgestellt worden, diese Schwierigkeiten zu lösen.

Man hat es mit textkritischen Eingriffen versucht. Aber alle neueren Forscher sind darüber einig, daß man so nicht zum Ziel kommt: bloß der Zufall könnte schuld daran sein, daß aus einem ursprünglich planen Text ein so schwieriger geworden wäre. Und nie bringt man durch Textkritik alle Anstöße fort.

Man hat es mit quellenkritischen Scheidungen versucht. Aber die Forscher, die so verfahren (Spitta, Wellhausen), zerstören immer irgendwie den Kontext: weder die Verleugnungsgeschichte noch die Kaiphasstellen lassen sich so reinlich ausscheiden, daß keine Lücke spürbar würde.

Vor allem hat man (besonders Holtzmann) den johanneischen Bericht als Komposition synoptischer Elemente verstehen wollen. Die Zerteilung der Verleugnung erklärt Holtzmann als Reminiszenz an Mk. Mt., wo ebenfalls (cf. unsre Tafel zu S. 37) Introitus und eigentlicher Gang der Verleugnung getrennt sind; was den Joh. von Mk. Mt. unterscheidet, soll sich aus der Einführung des ἄλλος μαθητής erklären. Aber 1. erklärt diese Einführung durchaus nicht alle Unterschiede zwischen Mk. Mt. und Joh., und 2. ist die Zerteilung des Berichts bei Mk. noch auffälliger, noch mehr der Erklärung bedürftig, als bei Joh. — Ferner den johanneischen Bericht über das Verhör versteht Holtzmann als bloßen Ausgleich zwischen Lukas- und Markusbericht. Aber ein Ausgleich der zwei synoptischen Berichte würde ganz anders, viel einfacher, aussehn, als die seltsame johanneische Darstellung.

Wir dürfen also sagen, daß die beiden Schwierigkeiten des johanneischen Berichts durch die vorgetragenen Hypothesen nicht gelöst werden.

Ähnlich steht es mit der Schwierigkeit des Lukasberichts: die vorgetragenen Erklärungsversuche befriedigen nicht.

Die einfachste Erklärung ist hier die von Spitta: Lk. enthält unter den Synoptikern den besten Bericht über Verleugnung und Verhör, Mk. Mt. sind ihm gegenüber sekundär. Daß gegen die Relation des Mk. Mt. sich mancherlei Bedenken erheben lassen, von denen Lk. nicht getroffen wird: darin wird Spitta recht haben. Aber daß der Lukasbericht befriedigend sei, wird man nicht sagen können. Abends wird

Jesus verhaftet — eilig und heimlich! —, aber die ganze Nacht über geschieht nichts; Jesus wird in einem offnen Hof (er ist bei Petri Verleugnung zugegen!) gefangen gehalten; erst morgens verhandelt man. Das ist doch wohl ein unbefriedigender Bericht, in dem irgendeine Überlieferung undeutlich wiedergegeben sein muß.

Diese Überlieferung aber dürfen wir nicht bei Mk. (=Mt.) suchen. Dies ist Wernles Verfahren. Nach Wernle hat Lukas die zweite Synedriumsitzung des Mk. für eine Dublette gehalten und hat darum die Verhandlung in eine Morgensitzung verlegt und die erste Sitzung gestrichen. Aber man müßte erwarten, daß dann die zweite, nicht die erste Sitzung weggefallen wäre. Auch zeigt die starke Eigentümlichkeit des lukanischen Berichts über die Synedriumverhandlung, daß Lukas hier einer Sonderüberlieferung folgt und nicht lediglich aus Markus schöpft.

Nach Brandt vollends hat Lukas nur deswegen den Markusbericht zertrümmert, damit er den rührenden Zug einsetzen könnte: Jesus sah Petrus an. Das ist doch schwer zu glauben!

Wir müssen also nach einer andern Erklärung für den Lukasbericht suchen. Diese Erklärung ist mit dem Resultat von I gegeben: im Aufbau des Lukasberichts zeigen sich die Spuren eines Erzählungstypus, der bei Joh. noch deutlicher ausgeprägt ist.

Dies scheint eine verwegene Lösung angesichts der Schwierigkeiten des johanneischen Berichts. Aber auch diese Schwierigkeiten finden in unsrer Hypothese eine bessere Lösung als in den oben abgewiesenen Erklärungsversuchen. — Betrachtet man den Johannesbericht mit Wohlwollen, so fällt seine erste Schwierigkeit weg. Die Zerteilung der Verleugnungsgeschichte könnte gerade das Zeichen eines lebhaften, ausgeprägten Erzählungstypus sein. „Währenddem" Petrus und der andre Jünger im Palast des Annas weilten, wurde Jesus dort verhört: dies „währenddem" wird durch die Zerteilung der Verleugnungsgeschichte markiert. Das „ἦν δὲ Πέτρος ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος" (V. 18. 25), in seiner auffälligen, wörtlichen Wiederholung, tritt wie ein Stichwort auf, das dies „währenddem" andeutet: „Während Jesus verhört und zu Kaiphas geführt wurde, wie gings im Hof weiter? Petrus stand noch immer da und wärmte sich" — und dann wird in raschen, kurzen Worten die Verleugnung des Petrus zu Ende erzählt. Man stelle sich vor, wie dramatisch eine gute mündliche Erzählung verfährt, oder man behandle Joh. 18, 12—27 homiletisch, so wird man finden, daß die Zerteilung der Verleugnungsgeschichte keine Schwierigkeit ist, sondern vielmehr eine höchst charakteristische Eigentümlichkeit des johanneischen

Berichts: die Verleugnungsgeschichte ist „Rahmenerzählung" für das Annasverhör.

Das Dargelegte gibt uns schon die Möglichkeit, den Aufbau des Lukasberichts zu erklären. Es ist der johanneische Erzählungstypus, der der lukanischen Darstellung zugrunde liegt. Die Eigentümlichkeit des Lukas kommt einfach dadurch zustande, daß das Annasverhör bei ihm ausfällt. Daß der lukanischen Tradition die Erzählung vom Annasverhör zugrunde liegen muß, haben wir gesehn (I A 1. 2. 4. 8—10); dennoch fällt die Annasszene aus, weil Lukas keinen klaren Begriff vom Gang der Ereignisse mehr hat (cf. I A 1—4). So tritt der Inhalt des Annasverhörs auch im Lukasevangelium an die Stelle, wo er in der Markustradition untergebracht ist (I A 9) — nur daß Lukas unwillkürlich den eigentlichen Sachverhalt verrät. — Fiel das Annasverhör bei Lukas aus, so wuchs die Verleugnungsgeschichte, die, zerteilt, das Verhör umgab, zur Einheit zusammen. Nur die *ῥάπισμα*-Szene stand über (sie war im Markusfaden — Gefangennahme! — nicht mit verwoben); sie verblaßt bei Lukas zur Verspottungsszene, die bei ihm so auffällig und unmotiviert erscheint (I A 10).

Aber wir haben den Johannesbericht noch nicht völlig erklärt. Die isolierte Notiz V. 24 ist uns noch unverständlich.

Unmöglich hat Johannes das Kaiphasverhör deshalb ausgelassen, weil er der synoptischen Überlieferung hier nichts zuzusetzen[1] hatte! Johannes verfährt nie lediglich als „Ergänzer", sondern er hat immer seine Traditionen oder Tendenzen, wenn er etwas fortläßt.

Eine Tendenz, die das Kaiphasverhör ausschied, kann nur darin liegen, daß nach dem Johannesevangelium Jesus oft während seines Lebens über seine Würde mit den „*Ἰουδαῖοι*" verhandelt hat; so scheint es nicht in den Plan des Evangeliums zu passen, daß ihn das offene Bekenntnis dieser Würde zu Tode bringt.

Die Tradition des Johannesevangeliums muß dennoch die Kaiphasszene enthalten haben! Wir sahen (I A 4), daß Johannes im weiteren Gang der Verhandlungen den Inhalt des Kaiphasverhörs voraussetzt. Auch ist es die einfachste Lösung der Rätsel unsres Johannestextes, da die übrigen Auswege uns versperrt sind, wenn hier etwas fehlt, was ursprünglich zum Bericht gehörte.

Diese Lösung findet ihre überraschende Bestätigung — im Befund

---

[1]) Zahn, Einleitung[2] II, 510/11.

des Lukasevangeliums! Der lukanische Bericht über das Kaiphasverhör klingt so, als ob er aus dem Johannesevangelium stammte (I A 11).

Die Vermutung ist nicht zu kühn: in Lk. 22, 67 f. hat sich uns ein Stück der „johanneischen" Tradition erhalten. Die Annahme einer solchen Tradition diente uns bisher dazu, den Lukasbericht aufzuhellen; jetzt hilft uns umgekehrt Lukas, eine Lücke dieser Tradition im Johannesevangelium zu ergänzen.

Es fragt sich, wie es möglich ist, daß ein der johanneischen Tradition angehöriges Stück in unsrem Johannesevangelium fehlt.

Ein Verweis auf die Eigenart des Johannesevangeliums dient dazu, diese Möglichkeit aufzuzeigen. Es scheint die Vermutung berechtigt zu sein, daß die Form unsres Johannesevangeliums auf einen ganzen Kreis von Editoren weist (Feine, Einleitung 195). Diese Editoren, auf die man vor allem Dubletten u. ä. zurückführen möchte (cf. Feine, a. a. O.), haben hier einmal weggelassen, statt zuzufügen.

Welcher Tendenz diese Weglassung entstammen muß, haben wir gezeigt (S. 52). Es scheint nun, daß diese Tendenz eher einer sekundären Auffassung des Evangeliums entspricht, als dem Johannesevangelium selbst! Denn es läßt sich mit gutem Grund fragen, ob jemals in den Streitreden gegen die Ἰουδαῖοι, von denen das Johannesevangelium berichtet, Jesus sich offen zu seiner Messianität bekennt! Wir folgen mit dieser These der Betrachtungsweise, die uns Wendt (Joh. 179) eröffnet hat. Das gleiche Mißverständnis also, das der von Wendt bekämpften modernen Exegese des Johannesevangeliums naheliegt, hätte schon bei den Editoren obgewaltet.

Wir dürfen das Gesagte zusammenfassen.

Es scheint, daß sich der Typus einer johanneischen Erzählungstradition noch feststellen läßt, die hinter unsren Lukas-Johannes-Perikopen steht. Diese Erzählung enthielt folgende Stücke:

1. Jesus wird zu Annas geführt.
2. Petrus folgt: Anfang der Verleugnungsgeschichte.
3. Verhör vor Annas und Sendung an Kaiphas[1].
4. Schluß der Verleugnungsgeschichte.
5. Verhör vor Kaiphas.

---

[1]) Es wäre möglich, daß die Sendung an Kaiphas ursprünglich unmittelbar vor dem Kaiphasverhör stand. Doch führen die Erwägungen, die uns mit dieser Möglichkeit rechnen lassen, zu weit ins Feld der Hypothese.

Das wäre also mit Ausnahme von 5 einfach der Gang des Johannesevangeliums. — Es ist aber auch der Gang der Lukaserzählung, mit Ausnahme von 3; wobei dennoch die ῥάπισμα-Szene nachklingt (in der folgenden Übersicht: 3 b).

Ursprünglich	Johannes	Lukas
1	1	1
2	2	2
3	3	
4	4	4 (+3 b)
5		5

Auch beweist unsre große Tafel (S. 37) durch ihre bloße Möglichkeit, wie weitgehend Lk. und Joh. auch in ihrer Anordnung gegenüber Mk. Mt. übereinstimmen. Die Anlage einer Tafel ergab ganz ungesucht, uns überraschend, diesen Parallelismus. Man beachte z. B. in der Tafel den Übergang von Nr. 5 b zu 6! Eine ähnliche Übereinstimmung im Aufbau der Erzählung haben wir schon zur Ankündigung der Verleugnung und zur Gefangennahme festgestellt.

In unsrer Perikope darf die Feststellung gleicher Anordnung bei Lk. und Joh. jetzt ihrerseits der Beobachtung von Einzelheiten zur Stütze dienen, auf die sie sich gründete. Vieles, was vorhin (I C) zweifelhaft bleiben mußte, gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn es als Glied eines Ganzen betrachtet wird: wenn alle Einzelheiten nur die Spuren einer gemeinsamen, übereinstimmenden Tradition sind, deren Weg man im Aufbau der Perikopen noch deutlich erkennen kann.

Es gibt eine wichtige Bestätigung unsrer Vermutung; sie liegt in der Tatsache, daß sich auch bei Mk. Mt. Spuren der johanneischen Tradition finden. Die betreffenden Züge des Mk. Mt. sind uns schon im Lauf unsrer Untersuchung begegnet, aber jetzt erst können sie gewürdigt werden. Es sind die folgenden.

1. Bei der Anrede Jesu an die Häscher sind Mk. Mt. von derjenigen Tradition abhängig, die im johanneischen Annasverhör ihren deutlichsten Niederschlag gefunden hat.

2. Das einzige Sondergut, das Mk. Mt. in unsrem Abschnitt besitzen, ist die Erzählung von den falschen Zeugen. Wir haben uns der Vermutung angeschlossen, daß das Wort Jesu, auf das sich die falschen Zeugen beziehen, uns in Joh. 2, 19 überliefert ist. Also sind Mk. Mt. von derjenigen Tradition abhängig, die bei Joh. ihren deutlichsten Niederschlag gefunden hat.

3. Der Szenenwechsel während der Verleugnung bei Mk. Mt. (ἐξῆλθεν εἰς τὸ προαύλιον v. ä.: s. o. S. 45 f.) macht einen Einschnitt in die Erzählung an der gleichen Stelle, wo bei Joh. die Überführung zu Kaiphas steht. Aber bei Joh. ist der Einschnitt bewußt und zweckvoll; bei Mk. Mt. erscheint er unmotiviert. Eine Tradition also, die bei Joh. einen deutlichen Sinn hat, ist bei Mk. Mt. ohne weitere Bedeutung.

4. Die gleiche Erscheinung beobachten wir bei der Anordnung der Verleugnungsgeschichte im ganzen. Die Trennung zwischen Introitus und Gang der Geschichte (s. o. S. 50, und cf. Tafel S. 37) ist bei Mk. Mt. sinnlos, bei Joh. sinnvoll. Über den isolierten Vers Mk. 14, 54 resp. Mt. 26, 58 liest man weg; und die Einführung der Verleugnungsgeschichte in Mk. 14, 66, vollends in Mt. 26, 69[1], ist in sich verständlich und nötigt den Leser nicht, auf den Introitus zurückzugreifen. Wie soll man dann die auffällige Zertrennung bei Mk. Mt. erklären? Sie kann ursprünglich nur den Sinn haben, den wir für die johanneische Erzählung klar entdeckten: die Gleichzeitigkeit von Verleugnung und Verhör soll dargestellt werden. Bei Joh. ist beides gleichsam vernietet im dramatischen Aufbau einer packenden Erzählung; bei Mk. Mt. liegen die disjecta membra umher. — Eine Tradition also, die bei Joh. ihren deutlichen Sinn hat, wird bei Mk. Mt. ohne klare Bedeutung weitergegeben.

5. Wir haben den Zug notiert (I B 2), daß nur Joh. Lk. vom Feueranzünden erzählen, Mk. die Tatsache voraussetzt, ohne sie zu erwähnen, Mt. den ganzen Zug nicht kennt. Dieser Sachverhalt verbietet es, den Sonderzug des Lk. und Joh. aus der Tendenz zu novellistischer Ausmalung zu verstehen. Vielmehr erscheint die Erzählung des Lk. und Joh. einen frischeren, die Erzählung des Mk. Mt. einen — in verschiedenem Grade — abgeblaßten Bericht zu enthalten. Dabei ist wieder Joh. anschaulicher als Lk.:

Lk. 22, 55: *περιαψάντων δὲ πῦρ ἐν μέσῳ τῆς αὐλῆς καὶ συνκαθισάντων.* Joh. 18, 18: *εἱστήκεισαν δὲ οἱ δοῦλοι καὶ οἱ ὑπηρέται ἀνθρακιὰν πεποιηκότες, ὅτι ψῦχος ἦν, καὶ ἐθερμαίνοντο.*

6. Im Bericht über die zwei Versammlungen, in denen Jesus verhört wird, scheinen Mk. Mt. undeutlich wiederzugeben, was bei Joh. klar ist. Spitta (Lk. 395 f.) moniert mit Recht: man begreife bei Mk. Mt. nicht, was das zweite Verhör in der Morgenfrühe soll, über dessen Inhalt doch nichts berichtet wird. Holtzmann[2] verweist auf die jüdische

---

[1]) Mk. 14, 66: *καὶ ὄντος τοῦ Πέτρου κάτω ἐν τῇ αὐλῇ, ἔρχεται μία τῶν παιδισκῶν* ... Mt. 26, 69: *ὁ δὲ Πέτρος ἐκάθητο ἔξω ἐν τῇ αὐλῇ· καὶ προσῆλθεν αὐτῷ μία παιδίσκη.*

[2]) Syn. 102. Ihm folgt Klostermann-Lietzm., Markus, S. 133.

Sitte, wonach Todesurteile „nur bei Tage, überdies auch erst nach einer an zwei aufeinanderfolgenden Tagen gepflogenen Beratung gefällt werden durften". Aber die Sache stimmt im einzelnen so wenig, daß Brandt, der, soviel ich sehe, zuerst auf die betreffenden Mischnabestimmungen aufmerksam gemacht hat, gerade von hier aus die stärksten Bedenken gegen die Geschichtlichkeit des Markusberichts erhebt (Brandt 55—67), und Holtzmann (a. a. O.) gibt diesen Bedenken so stark Raum, daß er „zuletzt seine Zuflucht zu der lukanischen Darstellung nehmen" möchte. Damit wäre aber die Entstehung des Markusberichts noch nicht erklärt; und die Lukas-Darstellung selbst ist sehr erklärungsbedürftig. Der Verweis auf den Johannesbericht bringt die Lösung: die zwei Versammlungen haben bei Joh. ihren guten Sinn, und die ursprüngliche Johannestradition (cf. Lukas!) muß, wie gezeigt, noch deutlicher gewesen sein; bei Mk. Mt. wird bloß die Tatsache tradiert, der Sinn wird nicht mehr verstanden.

Wir dürfen danach unser Gesamtresultat noch einmal (denn cf. S. 47ff., 53f.) formulieren:

1. In Einzelheiten und Aufbau stimmen Lk. und Joh. sehr stark überein. 2. Diese Übereinstimmung ist keine literarische, vielmehr Übereinstimmung der Tradition. 3. Diese Tradition ist deutlicher bei Joh. enthalten als bei Lk. 4. Ihre genaue Spur kann man noch im Aufbau der Erzählung bei Lk. und Joh. sehen. 5. Die Existenz dieser Tradition wird bestätigt durch den Befund bei Mk. Mt.

Die Untersuchungen unsres letzten Abschnitts bedürfen aber noch einer genaueren Begründung.

B. Begründung.

Es sei entschuldigt, wenn der Gedankengang dieses Teils ein lockerer ist und in der Form zusammengefügter Anmerkungen unsrer Darstellung folgt. Die Argumente der Darstellung werden stets vorausgesetzt.

Textkritische Eingriffe hat man von altersher versucht. Seit Cyrill von Alexandrien (Brandt 121) hat man Umstellungen versucht; auch z. B. Luther (seine Glosse z. St. ist in Nestles deutschem N. T. abgedruckt). Eine glänzende Konjektur unternahm in neuerer Zeit Spitta (Zur Gesch. und Lit. des Urchristentums I, 1893, 158ff.); deren Bestätigung schien mit der Entdeckung des sinaitischen Syrers erbracht. Aber Spitta hat seine Position von 1893 jetzt verlassen, und die Lesart des Syrers wird allgemein als Emendationsversuch aufgefaßt, z. B. bei Schwartz, Bauer-Lietzm., Clemen, Wendt. Der Text des Syrers

ist in extenso wiedergegeben bei Wellhausen z. St. Dort auch die ins einzelne gehende Auseinandersetzung, deren Wiederholung wir vermeiden dürfen.

Durch Quellenkritik kann man entweder die Verleugnungsgeschichte oder die Kaiphasstellen oder beides ausschalten. Das einfachste wäre, wenn man lediglich Joh. 18, 24 ausscheiden dürfte; dann müßten nur noch die Worte „ἀπὸ τοῦ Καϊάφα“ in V. 28 fallen. Aber der Übergang von V. 23 zu 25 wäre abrupt. Auch verstünde man nicht, was dann die Erwähnung des Kaiphas in V. 13f. sollte. Konsequenterweise schaltet daher Wellhausen die Erwähnung des Kaiphas überhaupt aus, und Spitta[1] folgt ihm: Weshalb wird Jesus zu Annas gebracht, wenn dieser nur der Schwiegervater des eigentlichen Hohenpriesters war? Es muß demnach für die Grundschrift des Johannesevangeliums Annas der Hohepriester gewesen sein; der Name des Kaiphas aber ist aus einer andern Tradition eingedrungen, nach der Kaiphas, nicht Annas, Hoherpriester war. — Aber es läßt sich einwenden: 1. Der Eindruck unsres Johannestextes ist der, daß Kaiphas, nicht Annas, die Hauptperson ist. Den Namen Annas auszuschalten, erfordert eine geringere Operation (V. 13. 24) als die Ausschaltung von Kaiphas! 2. Das Johannesevangelium hat von allen Evangelien die reichste Tradition gerade über Kaiphas. Mk. schweigt überhaupt, Mt. bleibt bei der bloßen Erwähnung (26, 3. 57), über Lk. s. o. S. 38 Anm. 1. Johannes aber bringt außer unsrer Stelle schon 11, 49 eine eigentümliche Erzählung. Gerade die Notiz unsres Textes 18, 13, Kaiphas sei Annas' Schwiegersohn gewesen, kann doch nur aus — irgendwelcher — Tradition stammen. 3. Wo überhaupt im N. T. Annas vorkommt (Lk. 3, 2; Act. 4, 6 und an unsrer Stelle), da kommt auch Kaiphas vor. Es geht also nicht an, die beiden Namen Kaiphas und Annas auf zwei verschiedene Traditionen zu verteilen und danach in unsrer Stelle zwei Schichten auszusondern.

Die Verleugnungsgeschichte auszuscheiden — hier ist besonders Spitta 368 zu beachten — ist erst recht willkürlich. Schon die Übereinstimmung zwischen Lk. und Joh. spricht dagegen: der Interpolator müßte sich eine besondere Eigentümlichkeit gerade des Johannesevangeliums und gerade unsrer Perikope zu eigen gemacht haben. — Auch sind Spittas Argumente nicht zwingend. Die Ankündigung der Verleugnung Joh. 13, 36—38 schieden wir nicht aus, wie Spitta; also ist von da aus nicht gegen

---

[1]) Wir setzen uns im folgenden wesentlich mit diesen beiden Forschern auseinander; damit sind verwandte Argumente mit getroffen, z. B. Zurh. 50 Anm.

unsre Perikope zu argumentieren. Ferner entdeckt Spitta in V. 15ff. die Eingriffe einer späteren Hand: das unnötige Hin- und Hergehen des ἄλλος μαθητής, der auffällige Ausdruck ἡ παιδίσκη ἡ θυρωρός. Aber Clemen 279 hat demgegenüber recht: die von Petrus handelnden Worte V. 15 und 16a haben einen Sinn nur als Einführung der Verleugnungsgeschichte, und der Ausdruck in V. 17 gibt keinen berechtigten Anstoß.

Besser begründet als die Quellenkritik erscheint Holtzmanns Literarkritik.

Deren erstes Argument, die Gleichartigkeit von Mk. und Joh. im Aufbau der Verleugnungsgeschichte, ist durch unsere Untersuchungen S. 55 genügend beleuchtet worden. Es darf noch hinzugefügt werden: ein Unterschied zwischen Mk. Mt. und Joh. besteht darin, daß bei Joh. die erste Verleugnung gleich mit zum Introitus gehört; ob das genügend mit der Einfügung des ἄλλος μαθητής erklärt ist?

Vollends sind Holtzmanns Ausführungen über das Verhör unbefriedigend. Weil das Verhör bei Mk. abends, bei Lk. morgens stattfindet, berichtet Joh. — laut Holtzmann — von zwei Verhandlungen, verlegt nur die erste in eine andre Situation (Annas!), um einen Unterschied der zwei Verhandlungen zu schaffen. Mit der Unterscheidung der beiden Hohenpriester gleicht er abermals aus zwischen den Traditionen des Lk. und des Mt. — Aber schon Mk. Mt. berichten von zwei Verhandlungen; die zweite war leicht mit der bei Lk. geschilderten zu identifizieren; ging es lediglich um Harmonistik, so konnte das Markusschema bleiben. Ferner begreift man nicht, weshalb das Kaiphasverhör, gerade nach Lukas, wo es so johanneisch klingt, nicht beibehalten wurde! Endlich die Einfügung des Namens Annas ist keinesfalls Harmonistik; denn in der Lukasparallele bleibt der Hohepriester ohne Namen; und die völlig neue Situation und Verhandlung fällt gänzlich aus dem synoptischen Schema.

Eine bedeutende Verbesserung der Holtzmannschen Position bringt Clemen (279ff.) insofern, als er nicht bewußte Bearbeitung der Synoptiker bei Joh. annimmt, sondern mit dem freien Gang der Tradition rechnet. Dennoch wird Clemens Auffassung durch unsre gegen Holtzmann gerichtete Kritik mit betroffen. Clemen konstruiert folgendermaßen: bei Joh. überwiegt der Einfluß der lukanischen Erzählung den Einfluß von Mk. (Mt.); doch war die Erinnerung daran, daß zwei Verhandlungen stattgefunden hatten, nicht auszulöschen; so wurde die erste Verhandlung zur Vorverhandlung, und diese mußte einen neuen Inhalt bekommen. Aber unsre Bedenken bleiben: warum fiel das lukanische Kaiphasverhör weg? weshalb blieb die Vorverhandlung nicht

Andeutung, wie es doch bei Mk. Mt. mit der zweiten Verhandlung steht? warum wurde Annas eingefügt?

Wohin andrerseits Holtzmanns Methode, Johannes als bewußten Konstrukteur aufzufassen, führen kann, zeigt Brandt (124): Johannes habe die Verurteilung Jesu durch das Synedrium nicht darstellen wollen; „um den Ausfall zu verdecken, zerlegte er die Geschichte der Verleugnung des Petrus in zwei Hälften", so daß also die zweite Hälfte an die Stelle der Synedriumverhandlung trat. Aber, so läßt sich einwenden, empfindet nicht jeder naive Leser des Joh. — noch heute — die Verhandlung vor Annas einfach als Ersatz der synoptischen Synedriumsverhandlung? — Doch Brandt gibt noch ein positives Argument: „Wäre die Verleugnungsgeschichte .. von vornherein so disponiert worden, so würde Johannes den Petrus haben mitziehn lassen, aus dem Hofe des Annas in den des Kajafas[1]." Aber wenn nun die Tradition des Johannes so eigensinnig war, zu behaupten, die Verleugnung habe im Hof des Annas stattgefunden, und nicht, wie Mk. Mt. berichten, im Hof des Kaiphas?

Auch in der Kritik des Lukasberichts vertritt Brandt (76f.) die exzessivste Position: wenn der Zug „Jesus sah Petrus an" eingefügt werden sollte, so mußte Jesus auf dem Hof mit Petrus zusammen sein, dazu wiederum mußte die Verleugnung vor dem Verhör erzählt werden, ergo das erste Verhör wegbleiben! Als ob solch ein legendarischer Zug — wenn man den Zug für legendarisch halten will — bei einem antiken Schriftsteller so bewußt, reflektiert eingeführt würde; und als ob ein antiker Schriftsteller sich solche Mühe um die Wahrscheinlichkeit eines kleinen Zuges gäbe!

Stärker sind die von Spitta und Wernle behaupteten Positionen. Spittas (Lk. 394—405) Bedenken gegen Mk. Mt. richten sich auf Stellung und Inhalt der Synedriumsitzung, Verspottung, Verleugnung; damit treffen unsre Ausführungen weithin zusammen. Die Schwierigkeit von Spittas Lukasauffassung scheint aber in seiner eignen Darstellung zutage zu treten, wenn wir (S. 403) als einziges Ereignis bis Mitternacht Petri Verleugnung denken sollen, während „die zweite Hälfte der Nacht" „ausgefüllt" ist „mit den Mißhandlungen Jesu durch seine Wächter". Sind Verleugnung und Mißhandlung Ereignisse, die sich ab-

[1]) Eine ähnliche Argumentation dient bei Wellhausen z. St. zur Stütze seiner quellenkritischen Operation. Was gegen Brandt zu sagen ist, gilt auch gegen Wellhausen.

lösen? Vor allem wird hier offenkundig: nach Spitta läßt Lukas die Nacht inhaltlos verlaufen. Spitta selbst würde doch, wie sein Johannesbuch beweist, die Annasszene in die Leere des Lukasberichts eintreten lassen. Also ist auch nach Spitta der Lukasbericht nicht einwandfrei.

Wernles (8, 34f.) Lösung ist von Holtzmann aufgenommen worden und hat dadurch besondere Geltung erlangt. Diese Lösung scheint in der Tat die einzige Möglichkeit zu bieten, rein von den Synoptikern her Lukas zu verstehn. Zu der Argumentation unsrer „Darstellung" gegen Wernle (S. 51) ist hinzuzunehmen, was S. 42 notiert wurde: die Verspottung konnte, trotz der Umänderungen, die Lk. vornahm, an der Stelle bleiben, die sie bei Mk. Mt. innehatte. Und es darf noch einmal betont werden: Wenn bei Mk. Mt. die zweite Versammlung fortgelassen wird, so ist der Schade auf einfache Weise beseitigt, dessen Beseitigung Lukas auf so viel komplizierterem Wege erstrebt haben soll.

Andrerseits deckt sich Wernles Konstruktion weithin mit der unsren: etwas ist ausgefallen in der Mitte der Verleugnungsgeschichte, und dadurch kommt der seltsame Lukasbericht zustande. Nur ist das, was ausgefallen ist, nicht das Kaiphasverhör der Markustradition, sondern das Annasverhör der Johannestradition.

Könnten wir uns also auf Wernle berufen für die eine Seite unsres Lösungsversuchs, so könnte doch dessen entscheidender Punkt, die Ableitung des lukanischen Kaiphasverhörs aus der „johanneischen" Tradition, von Bedenken getroffen werden. Ist Wendts These, an der unsre Auffassung im entscheidenden Punkte hängt, richtig? Für Wendt spricht, daß der Titel „ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ" in den johanneischen Streitreden nur 5,25 und 10,36 vorkommt, und beidemal ist fraglich, ob damit ein ausdrückliches Messiasbekenntnis gemeint ist. Der Ausdruck „ὁ υἱός" ist viel häufiger und jedenfalls in seiner Bedeutung weiter.

Ferner würde sich fragen, ob die sonstigen Spuren einer Redaktion des Johannesevangeliums in ähnlicher Richtung weisen, wie wir es hier vermuten. Diese Frage kann allerdings im Rahmen unsrer Untersuchung nicht behandelt werden.

Unsre Lösung ist schließlich nur eine Kombination der Thesen von Feine und Wendt. Dennoch scheint sie so gewagt, daß man noch eine andre Möglichkeit offen halten möchte.

Diese Möglichkeit könnte in der Beobachtung liegen, daß die johanneische Verflechtung von Verleugnung und Annasverhör vollends

einen Sinn bekäme, wenn es sich um eine Augenzeugenerzählung handelte. Als Augenzeuge des Annasverhörs und der Verleugnung wäre der ἄλλος μαθητής eingeführt: während der μαθητής vom Hof aus beobachten konnte, wurde Jesus verhört. — Beim Kaiphasverhör ist der ἄλλος μαθητής nicht mehr Augenzeuge, darum wird es nicht erzählt.

Gegen diese Auffassung spricht: 1. daß auf jeden Fall — auch wenn man den Apostel Johannes für den Verfasser hält — das vierte Evangelium nicht bloß Augenzeugenberichte (d. h. Berichte über Selbsterlebtes) gibt noch geben will; warum also hier mit einem Mal Abbruch des Berichts, an der wichtigsten Stelle? 2. Der johanneische Klang des lukanischen Kaiphasverhörs muß jetzt erklärt werden; und wie man sich auch die Sachlage vorstellen möchte, es bleibt mißlich.

Für die Annahme einer Augenzeugentradition spricht, daß bei Lk. Joh. die Petrusverleugnung[1] milder dargestellt wird als bei Mk.(-Mt.), wo man die Selbstanklage des Petrus hat spüren wollen. Für die Annahme einer Augenzeugentradition spricht ferner, daß die Zerteilung der Verleugnungsgeschichte auch bei Mk. einen Sinn bekäme, wenn es sich ursprünglich um einen Augenzeugenbericht — hier nun des Petrus — handelte[2].

Aber damit, daß man für unsre Johannespartie eine Augenzeugentradition annimmt, ist noch nicht gesagt, daß wegen dieser Augenzeugenschaft das Kaiphasverhör nicht mit berichtet wurde. —

Wir haben wieder bei unsren letzten Darlegungen, und besonders in unsrer „Darstellung" selbst ohne weiteres mit der Möglichkeit gerechnet, im Markusevangelium könnten Spuren einer Tradition zu finden sein, die wir als „johanneisch" bezeichneten. Darf man überhaupt mit solch einer Möglichkeit rechnen? Aber man braucht nicht, mit Loofs und Schwartz (s. o. S. 14 Anm. 5), das Papiaszeugnis über Markus zu entwerten, um zu dem Eingeständnis zu kommen, es könnten wohl der mündlichen Tradition — die doch allen unsren Evangelien vorangegangen sein muß! — auch im Schatz des Markus-Gewährsmanns Züge aufgeprägt gewesen sein, die uns treuer aus Lk. Joh. anblicken.

Im einzelnen bedürfen unsre Beobachtungen zu Mk. nur in einem Zuge noch der Verteidigung. Unsre letzte Beobachtung (S. 55f., Nr. 6)

---

1) S. o. I B 3.

2) Dafür könnte man auch die Differenz von Mk. 14, 66 und Mt. 26, 69 anführen (s. o. S. 55, Anm. 1): die Konstruktion bei Markus scheint noch eher Konnex mit dem vorher (Mk. 14, 54 || Mt. 26, 58) Erzählten zu wahren, als die Konstruktion bei Matthäus. Natürlich läge bei Mk. ein Mißverständnis vor: das Kaiphasverhör wäre an die Stelle des Annasverhörs getreten. — Aber das alles bleibt naturgemäß hypothetisch.

würde mindestens modifiziert werden müssen, wenn die Auffassung von B. Weiß (Mt.-Komm., 1898, 473f.) und Wellhausen (Mk.-Komm., 1909, 124) recht bekäme. Danach bedeutet das *συμβούλιον ἑτοιμάσαντες*[1] Mk. 15,1 „einen Beschluß ausfertigen", das *συμβούλιον ἔλαβον* Mt. 27,1 „einen Beschluß fassen". Weiß und Wellhausen folgern dann: Mk. 15,1; Mt. 27,1 erzähle nur den Schluß der einen Sitzung, die Mk. 14,53; Mt. 26,57 beginnt. Aber selbst wenn Weiß und Wellhausen sprachlich recht haben sollten, scheint doch ihre Folgerung nicht richtig zu sein. Denn wenn man die Texte liest, ohne an die historischen Schwierigkeiten zu denken, die uns aus ihnen erwachsen, so kommt man gewiß nicht auf den Gedanken, diese Ausfertigung des Beschlusses (oder gar — Matthäus! — Beschlußfassung) gehöre noch zu der gleichen Sitzung, die vor der Erzählung von Petri Verleugnung Mk. 14,65; Mt. 26,68 schon abgeschlossen war. Und sollen die Evangelisten wirklich den Gedanken gehabt haben, die abends beginnende Sitzung habe bis zur Morgenfrühe fortgedauert, nachdem gleich zu Anfang (Mk. 14,64 = Mt. 26,66) die Todeswürdigkeit Jesu entschieden war? Die herrschende Auffassung des Markus- und des Matthäustextes wird also im Recht sein — damit aber auch die Bedenken, die wir erhoben, und die Lösung, die wir versuchten.

---

10. Pilatusperikope

Lk. 23,1—25 ‖ Joh. 18,28—19,16.

Auf Grund unsrer Tafel (am Schluß) beobachten wir

I. den Aufbau der Perikope bei Lk. Joh.,
II. die Details der Übereinstimmung;
III. ist das Resultat zu ziehn.

I. Der Aufbau der Perikope.

1. Der Aufbau der ersten Verhandlung vor Pilatus stimmt bei Lk. Joh. überein, gegen Mk. Mt.

a) Bei Mk. Mt. folgt unmittelbar auf den Bericht „*παρέδωκαν Πειλάτῳ*" die Frage des Prokurators: *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;* Erst nach Jesu Antwort auf diese Frage — *σὺ λέγεις* — wird erzählt, daß die *ἀρχιερεῖς* (Mt.: *καὶ πρεσβύτεροι*) ihn verklagen; darauf antwortet

[1]) Diese Lesart (א CL) wird dem *συμβούλιον ποιήσαντες* (AB usf.) vorgezogen.

Jesus mit Schweigen. Hingegen beginnt Lk. — was jedenfalls natürlicher erscheint — mit der Anklage (V. 2) und Joh. mit der Frage des Pilatus (V. 29): *τίνα κατηγορίαν φέρετε τοῦ ἀνθρώπου τούτου;*

So erscheint dann bei beiden die Frage des Pilatus nach dem Königtum Jesu motiviert; bei Mk. Mt. bleibt sie überraschend. Denn bei Lk. haben die Ankläger es deutlich ausgesprochen: *λέγοντα ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι.* Bei Joh. wird zwar direkt nur berichtet, daß Pilatus' Wunsch nach genauer Anklage unerfüllt bleibt (V. 30—32, Tafel Nr. 1b), aber indirekt wird durch das Gespräch Jesu mit Pilatus bezeugt, daß die Ankläger den Vorwurf gegen Jesus erhoben haben, er mache sich zum König, cf. V. 34f.: *ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἀφ' ἑαυτοῦ σὺ τοῦτο λέγεις, ἢ ἄλλοι εἶπόν σοι περὶ ἐμοῦ; ἀπεκρίθη ὁ Πειλᾶτος· μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι; τὸ ἔθνος τὸ σὸν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκάν σε ἐμοί*[1].

b) Dazu kommt folgende Beobachtung. Was das heiße „*ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*", das war für den Prokurator ohne weiteres ganz unverständlich; der Kontrast dieses Vorwurfs und der Erscheinung Jesu war gewiß augenscheinlich. Im Bericht des Mk. Mt. scheint diese Empfindung sich geltend zu machen; es scheint, als sollten die vielen (Mk.) neuen Anklagen — Verbrechen![2] — die Unwahrscheinlichkeit des ersten Vorwurfs wettmachen. Bei Joh. tritt dafür ein die Verhandlung über den Sinn von Jesu Königtum.

Lk. geht einen andren Weg. Er hat, wie gesagt, allein die deutliche Anklage auf Königsansprüche Jesu; noch dazu in folgender Form: *τοῦτον εὕραμεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ κωλύοντα φόρους Καίσαρι διδόναι καὶ λέγοντα ἑαυτ. Χρ. βασ. εἶναι.* Trotz dieser Spezialisierung der Anklage (revolutionäre Umtriebe!) erfolgt gerade bei Lk., und nur bei ihm, sofort auf das *σὺ λέγεις* ohne weiteres die Erklärung des Pilatus (V. 4): *οὐδὲν εὑρίσκω αἴτιον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ.* Fordert nicht Lk. geradezu gebieterisch, daß man ihn aus dem joh. Bericht ergänze[3]?

---

[1]) Die Frage darf aufgeworfen werden, wann, nach Meinung des Joh., die Anklage erfolgt sein muß. Da wird man, mit Wellh., daran zu erinnern haben, daß es nach Joh. schon Soldaten des Prokurators sind, die Jesus gefangennehmen; die Denunziation ist also schon vor der Gefangennahme zu denken. So schließt unsere Parallele zwischen Joh. und Lk., näher betrachtet, doch eine beträchtliche Differenz in sich.

[2]) cf. Joh. Weiß zu Mk. 15.

[3]) Man könnte allerdings auch bei Mk. Mt. mit Recht eine Erklärung vermissen, wie der Passus Joh. 18, 36—38 sie bietet. Aber dies Desiderium ist dort nicht so dringend, wie bei Lk., wenn wir mit der oben gebotenen Analyse des Mk. Mt.-Berichts recht haben, und wenn die darzulegenden Schwierigkeiten des Lk.-Berichts tatsächlich vorhanden sind.

Eine Ergänzung durch den joh. Bericht einfach in dem Sinn fordert er: daß Pilatus irgendwelche nähere Erläuterung erhalten muß, inwiefern Jesus König der Juden sein wolle, ohne doch politischer Revolutionär zu sein[1]. Es läge also wieder so, wie wir es schon zur Verleugnungsgeschichte feststellten, daß nämlich die joh. Tradition das deutlich macht, was bei Lk. undeutlich bleibt. Diese These wird durch die Beobachtung verstärkt, daß Pilatus in V. 4 „πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ὄχλους" spricht: woher kommt mit einemmal die Volksmenge?[2] Hier schimmert wieder undeutlich durch, was Joh. deutlich ausspricht: τὸ ἔθνος τὸ σὸν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκάν σε ἐμοί: B. Weiß[3] (z. B. Lb. J.[4] II 525) hat es beobachtet, daß Lk. 23, 4 (cf. 13f.) und Joh. 18, 35 übereinstimmend berichten, das Volk habe Jesus dem Prokurator übergeben.

Gleich der Anfang unsrer Untersuchung also bietet uns ein weiterführendes Resultat. Es ist ein zwiefaches:

a) Bei Lk. und Joh. wird die Frage des Pilatus σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; durch eine Anklage unterbaut; bei Mk. Mt. kommt eine Anklage — offenbar andren Inhalts — erst nach.

b) Lk., anders als Mk. Mt., scheint an verschiedenen Punkten dieser ersten Verhandlung Stoffe der joh. Erzählungstradition vorauszusetzen.

Gleich hinzugefügt darf hier werden, daß Mt. sich auf dem Wege von Mk. zu Lk. Joh. befindet. Wenigstens könnte die Notiz 27, 11 (ἐστάθη ἔμπροσθεν τοῦ ἡγεμόνος) bedeuten, daß Jesus vor das Tribunal des Prokurators gestellt, also zunächst angeklagt wurde. Dem entspricht es denn, daß Mt. V. 12 nicht an neue Anklagen (πολλά, Mk.) zu denken scheint, sondern an die eine Anklage: βασιλεύς — Tafel 1g. Entsprechend kennen denn auch Lk. und Joh. im ganzen Fortgang der Verhandlung eigentlich nur diese eine Anklage[4] — s. u.

---

1) Wieder, wie S. 45, Nr. 5, war dem Verfasser selbst seine Beobachtung bedenklich, wurde ihm aber durch Holtzmann (1869, S. 77) bestätigt: „Es versteht sich die Frage Joh. 18, 33 . . . nur aus Lk. 23, 2, wie umgekehrt Joh. 18, 34—38 die Exposition der kurzen Szene Lk. 23, 3f. bildet."

2) Unter dem πλῆθος V. 1 kann nur der Hoherat verstanden sein (ἀναστάν!), nicht das Volk. In D fehlt ἅπαν—αὐτῶν.

3) Weiß hat diese Beobachtung in seinen einschlägigen Schriften öfters fixiert. Genaueres s. u. S. 70, Anm. 2.

4) Gleich diese ersten Beobachtungen geben uns ein wichtiges Argument gegen die Quellenscheidungen, wie sie etwa durch Wendt und Spitta zu unsrer Stelle vorgetragen worden sind — freilich im entgegengesetzten Sinn: Wendt, Schichten 62, 15ff. leitet 18, 33—38 aus der primären Schicht her, im Unterschied zum Gros der Passionsgeschichte; Spitta scheidet 33—40 (mit Ausnahme von 37—38) als sekundär aus. Aber gegen beide gilt das gleiche Argument: die ganze johanneische Erzählung von der Verhandlung Jesu mit Pilatus ist ein Kontinuum, worin ein Stück das andre

2. In der Barabbasepisode stimmt abermals der Aufbau bei Lk. und Joh. überein: Tafel Nr. 3. Das einzig Naturgemäße scheint der Aufbau bei Mk. Mt. zu sein: die Sitte der Freigabe eines Gefangenen wird erwähnt, dann wird von Barabbas erzählt, dann stellt Pilatus die Entscheidungsfrage. Bei Lk. hingegen erscheint ganz ex abrupto der Name Barabbas; erst nachträglich wird von ihm erzählt! sogar ohne daß die Sitte der Freigabe überhaupt erwähnt wird! Also der Lk.-Bericht scheint in sich unverständlich; kein Wunder, daß sekundäre Handschriften V. 17 hinzugefügt haben, der die Sitte der Freigabe erzählt. Ähnlich, und doch anders, Joh. Hier nennt zuerst Pilatus selbst die Sitte; dann taucht überraschend, im Mund des dem Pil. antwortenden Volkes, der Name Barabbas auf; die kurze nachträgliche Notiz: *ἦν δὲ ὁ Βαραββᾶς λῃστής* beschließt die Episode. — Nun ist klar, daß von Mk. Mt. kein Weg zu der Besonderheit des Lk. Joh. führt: warum das Klare künstlich unklar machen? Es läßt sich keinerlei Motiv entdecken, weshalb etwa Lk. die Erwähnung und Kennzeichnung des Barabbas unnatürlicherweise an den Schluß der Episode hätte rücken sollen, wenn ihm die natürliche Anordnung schon vorlag. Es gibt nur eine Erklärung: hinter Lk. Joh. steht eine besondere Tradition mündlicher Erzählung[1]; gerade bei mündlicher Erzählung läßt sich begreifen, wie der Name Barabbas unvorbereitet, gleichsam Spannung erregend, im Mund des Volkes auftritt[2], und erst nachträglich wird dann kurz erklärt, wer dieser Barabbas war.

Es bleibt die Frage nach dem genaueren Gang der Überlieferung. Eine Möglichkeit wäre: Lk. hatte seine Sonderquellen, die auch solche mündlichen Traditionen verarbeitet haben mögen; Joh. folgt literarisch dem uns vorliegenden Lk. (nachträgliche Nennung des Namens), zugleich aber dem Mk. Mt. (Nennung der Sitte). Abgesehn nun von allem, was gerade in unsrer Perikope gegen literarische Abhängigkeit des Joh. von Lk. spricht: die wenigen Worte bei Joh. sehn nicht so aus, als ob

---

trägt, und das seinerseits die Erzählung der Synoptiker, speziell des Lukas, erst verständlich macht. Das wird sich im weiteren Gang unsrer Untersuchung immer deutlicher herausstellen.

[1]) Zahn (Joh. 629) meint, Johannes habe in der Barabbasepisode, wo er „bis zur Unverständlichkeit kurz" sei, eine ausführlichere Erzählung exzerpiert, nämlich die des Mk. Mt. Hiergegen spricht aber die Übereinstimmung von Lk. und Joh. B. Weiß entzieht Lk. 23, 18f. der Quelle L und leitet die Verse aus Markusreminiszenzen des Lukas ab. Aber gegen eine Markusreminiszenz spricht die Übereinstimmung des *αἶρε τοῦτον* mit Joh.: s. u. S. 72.

[2]) Etwas Ähnliches, wie die Wirkung dieser mündlichen Erzählung, erleben wir bei dem „Barabbam" in Bachs Matthäuspassion.

ihnen ein komplizierter literarischer Prozeß vorhergegangen wäre; das Wahrscheinliche ist von vornherein, daß Lk. und Joh. die gleiche Erzählungsquelle besitzen. Es fragt sich nur, bei wem sie klarer fließt. In unsrem Fall könnte man vermuten: bei Lk. Denn daß bei Lk. die Sitte nicht besonders erwähnt wird, könnte daran liegen, daß sie den ursprünglichen Adressaten der Erzählung bekannt war: das würde zu einem palästinensischen Erzählungstypus passen. Ferner erscheint es bei Joh. unnatürlich, daß Pilatus selbst den Juden die Sitte nennt; die joh. Form der Erzählung wird also schwerlich primär sein.

3. Zum Aufbau der Perikope im ganzen ergeben sich noch weitere Bemerkungen; sie knüpfen an eine Beobachtung an, die zum ersten Teil der Perikope nachgeholt werden muß. Lk. und Joh. stimmen dort nämlich auch darin überein, daß die Verhandlung vor Pilatus bei ihnen in einer ausdrücklichen Unschulderklärung endet. Diese Verhandlung baut sich also bei Lk. Joh. im ganzen folgendermaßen auf: Anklage; Frage betr. *βασιλεύς*; Unschulderklärung. Dagegen Mk. Mt.: Frage betr. *βασιλεύς*; Anklage; Schweigen Jesu, „*ὥστε θαυμάζειν τὸν Π.*" Über das Schweigen Jesu s. u.; über das Ergebnis der Verhandlung aber ist gleich hier zu bemerken: Mk. Mt. erstreben jedenfalls das Resultat, das Lk. Joh. expressis verbis bringen, nämlich daß Jesus vor Pilatus recht bekommt (cf. J. Weiß zu Mk.).

Nun steht aber, wie man schon oft beobachtet hat, die ganze Darstellung aller Pilatusszenen, bei Lk. wie bei Joh., noch viel deutlicher als bei Mk. Mt., unter dem Gesichtspunkt, daß der Prokurator Jesu Unschuld feststellt. Und zwar endet bei Lk. jeder Abschnitt der Verhandlung in einer Unschulderklärung: I die erste Befragung (V. 4, Tafel Nr. 1 i), II die Herodesepisode (V. 14, Tafel Nr. 2), III[1] die Barabbasszene (V. 22, Nr. 3 i). Diese deutliche Disposition des Lk., die durch den entscheidenden Gesichtspunkt bestimmt ist, läßt sich nun nicht unmittelbar bei Joh. wiederfinden. Ungenau ist es jedenfalls, zu sagen — so geschieht es öfters in der Literatur —, Joh. bringe, wie Lk., eine dreimalige Unschulderklärung: 18, 38; 19, 4; 19, 6. Denn 18, 38 geht zwar, wie gezeigt, Lk. 23, 4 parallel; aber 19, 4 und 19, 6 gehören zu ein und derselben Szene, der Ecce Homo-Szene, die Unschulderklärung wird nur wiederholt. Nun könnte man aber diese ganze Szene, die ja aus der Barabbasepisode resultiert, in Parallele setzen zur dritten Unschulderklärung bei Lk. Und da die Herodesepisode bei Joh. fehlt, scheint[2] es natürlich, daß auch die Unschulderklärung an deren Schluß fehlt.

1) Im folgenden: I, II, III. 2) Aber s. u. S. 67.

Auch hat Joh. jedenfalls das Schema der Dreimaligkeit in seiner Disposition. Er erzählt von einem dreimaligen Versuch des Pilatus, Jesus zu retten: I′ erste Unschulderklärung, daraus resultierend die Barabbasszene; II′ (Tafel Nr. 5 I) das Ecce Homo — als Resultat der Barabbasszene; III′[1] das Ergebnis von Tafel Nr. 5 II (19, 12): ἐκ τούτου ὁ Πειλᾶτος ἐζήτει ἀπολῦσαι αὐτόν. — Und in dieser Dreimaligkeit liegt nun in der Tat eine Parallele zu Lk.! Das zeigt sich, wenn man auf das lukanische Stichwort „παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω" achtet. Wie ein Stichwort tritt diese Formel schon der kursorischen Lektüre entgegen: sie rahmt die Barabbasszene ein V. 16. 22; und sie tritt demnach auf, wie bei Joh. die ersten beiden Rettungsversuche (Unschulderklärungen) auftreten: aus der ersten resultiert die Barabbasszene, und die zweite ist deren Resultat. Dazu kommt jetzt noch die auffällige Wortberührung[2], daß wir nämlich bei Joh. den dritten Rettungsversuch (19, 12) durch die Formel ἐζήτει ἀπολῦσαι αὐτόν angedeutet fanden!

Es scheint also doch eine unleugbare Parallele zwischen der Disposition von Lk. und Joh. zu bestehn. Eine Schwierigkeit liegt nur in der Frage, wie das Schema der Unschulderklärungen bei Lk. sich zu dem joh. Schema verhält. Da zeigt sich nun — überraschenderweise —: daß II und III parallel gehn zu I′ und II′. M. a. W.: die Unschulderklärung zu Schluß der Herodesepisode bei Lk. geht — neben dem ersten παιδεύσας ἀπολύσω — der ersten Unschulderklärung bei Joh. parallel. Andrerseits aber ist doch die Parallele noch deutlicher zwischen I und I′: Lk. 23, 4 || Joh. 18, 38 (Tafel Nr. 1 i)! Wie ist die Schwierigkeit, die sich hier auftut, zu lösen? Man wird auf jeden Fall zur lukanischen Quellenkritik seine Zuflucht nehmen.

Man möchte der glänzenden Hypothese Spittas[3] folgen: danach gehört zur „Grundschrift" Lk. 23, 1—3 und wieder erst 13 ff. (ohne 15). Die Verse 4 f. 6—12. 15 wären also Zufügungen des Schriftstellers Lukas. Dies Resultat träfe ganz überraschend mit unsren Beobachtungen zusammen: II hätte in der „Grundschrift" die Stelle von I gehabt! Die Berührung von Lk. und Joh. an diesem Punkt wäre demnach in Wirklichkeit eine Berührung zwischen Joh. und der dem Lk. zugrundeliegenden Grundschrift[4], nicht eine Berührung des uns vorliegenden Lk.-Evangeliums mit Joh.

---

[1]) Im folgenden: I′, II′, III′.

[2]) Näheres s. u. S. 69.

[3]) Spitta Lk. 406 ff.

[4]) Die Angabe V. 5, daß Jesus in Judäa und Galiläa gewirkt habe, wäre dann überdies eine Berührung des Schriftstellers Lukas mit Joh.

Nun erheben sich aber gegen Spittas Konjektur Bedenken. Nach der bisher geltenden Quellenhypothese würde ja folgende Analyse näher liegen: V. 1—5 geht parallel der Synopse, hat aber charakteristisch lukanische Form; 6—16 stammt aus der luk. Sonderüberlieferung (Sigel: S oder L). Dafür, daß man V. 4f. bei 1—3 läßt, spricht 1., daß in V. 5 die Wiederholung der Anklage parallel geht dem Mk. 16, 3; Mt. 27, 12 Berichteten. Nur hat der Vers bei Lk. einen guten Zusammenhang, bei Mk. Mt. aber nicht: es wird unten S. 74 cf. 71 noch gezeigt werden, daß hier bei Mk. Mt. die Lk. Joh.-Tradition undeutlich anklingt. 2. trifft Spittas Gegengrund nicht zu, daß nämlich der Zusammenhang zwischen V 3 und 13 glatter sei als zwischen 3 und 4; der Zusammenhang ist in beiden Fällen nicht ohne Schwierigkeiten. — Ist nun V. 1—5 nicht zu zertrennen, so muß die Dublette 4 ‖ 14 daher stammen, daß 4 aus dem Gros der Überlieferung, 14 aber aus L stammt. L auf V. 6—12 zu beschränken scheint auch deshalb nicht richtig, weil der Sinn der Sendung an Herodes auf jeden Fall der ist, daß der zuständige Richter Jesus verhört. Das wird auch bewiesen durch Act. 4, 27, aus dem sehr archaische Züge tragenden Gebet der ersten Gemeinde: *συνήχθησαν . . ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν . . Ἡρῴδης τε καὶ Πόντιος Πειλᾶτος.* Also Herodes ist auch dort Richter, wie Pilatus. Es muß demnach, in unsrer Perikope, schließlich auch ein Urteil von Herodes erfolgen; sonst fehlt der Episode die Pointe. So fügt sich dann V. 15 organisch und notwendig in den Zusammenhang von 6—12 ein. Demnach gehören V. 14 und 15, m. a. W. 13—16, organisch zu 6—12, und die Herodesepisode reicht von 6—16[1].

Das Ergebnis wäre demnach: die Dublette bei Lk. ist so zu erklären, daß V. 1—5 aus einer andren Quelle stammt als 6—16. Damit stehn wir vor einem komplizierten Problem! Es scheint nämlich, als ob zwei verschiedene Quellen des Lk. sich beide mit Joh. berühren. Nun aber wiederholen sich die Züge von V. 14—16 in III (V. 22); auch scheint das *πάλιν, τρίτον* V. 20. 22 auf 14ff. (nicht aber auf 4f.) zurückzuweisen.

---

[1]) Dem Gegengrund Spittas, daß Lk. 23, 6—12 nicht mit den übrigen Herodespartien des Lukasevangeliums zusammenstimme, läßt sich vorläufig nur als These entgegenstellen: unsre Episode schließt sich mit Lk. 3, 1. 18ff.; 9, 7ff.; 13, 31; Act. 4, 27; 13, 1 zu einer den Synoptikern gegenüber selbständigen, einheitlichen, wertvollen Herodestradition zusammen, die sich verschiedentlich mit Joh. berührt. Überhaupt aber vermag ich nicht zu übersehn, ob und wie Spitta in Grundthese und Einzelbeobachtungen sich mit dem auseinandersetzt, was Feine, B. Weiß, J. Weiß über die Sonderquelle des Lk. erforscht haben.

Ich kann mich dem Eindruck nicht entziehn, daß dieser Tatbestand doch wieder für Spitta spricht; andrenfalls wird die Sachlage vollends kompliziert. Ich möchte mit einem Non liquet endigen.

II. Die Details der Übereinstimmung.

Sicherer erscheinen verschiedene Einzelbeobachtungen zu den dargelegten Punkten. Mit ihnen treten wir an die zweite Aufgabe heran, die uns bei der Untersuchung unsrer Perikope gestellt ist.

1. Das „Stichwort" *παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω* Lk. 23, 16. 22 erregt bei näherer Betrachtung darin Verwunderung, daß es ein bloßes Stichwort bleibt: nichts erfolgt, die Absicht auszuführen. Selbst das *φραγελλώσας* des Mk. Mt. (Tafel Nr. 4b) fehlt grade bei Lk.! Die joh. Überlieferung bringt Licht: Joh. erzählt das, was Lk. nur andeutet, in der Ecce Homo-Szene 19, 1—3. 4 f.; danach hat Pilatus es wenigstens mit dem *παιδεύειν* versucht, um Jesus zu retten. Die entgegengesetzte Möglichkeit, daß nämlich Joh. 19, 1 ff. auf der luk. Berichterstattung fuße[1], scheint nicht so wahrscheinlich: denn offenbar soll das *παιδεύσας ἀπολύσω* auch bei Lk. — wie bei Joh. die Parallelvorgänge — andeuten, daß Pilatus Versuche macht, Jesus zu retten; darauf weist auch das auffällige[2] *πάλιν, τρίτον* Lk., 23, 20. 22. De facto aber macht Pilatus gar keinen Rettungsversuch! Und wenn der Vorschlag „*παιδεύσας ἀπολύσω*" ein Rettungsversuch sein soll, so begreift man nicht, weshalb Pilatus nicht sofort Hand anlegt — wie es bei Joh. geschieht.

2. Zum Sprachgebrauch sind zwei Bemerkungen zu machen.

a) Der Terminus *ἀπολῦσαι* spielt bei Mk. Mt. keine selbständige Rolle, wohl aber, wie gezeigt, bei Lk. (23, 16. 22) und Joh. (19, 12). Dazu kommt noch Lk. 23, 20 (*θέλων ἀπολῦσαι τὸν Ἰησοῦν*) und Act. 3, 13: *ἠρνήσατε κατὰ πρόσωπον Πειλάτου, κρίναντος ἐκείνου ἀπολύειν*. Lk. prävaliert also weit vor Joh.

b) Bei den Unschulderklärungen gebraucht Lk. ebenso konstant (23, 4. 14. 22) *οὐδὲν αἴτιον*[3] *εὑρίσκειν* wie Joh. (18, 38; 19, 4) *οὐδεμίαν* resp.

---

[1]) So z. B. Bauer-Lietzm. 168. Das positive Argument lautet: „Durfte ein römischer Richter die Geißelung ohne Urteilsspruch vollziehen lassen, überhaupt mit der Strafe experimentieren?" Aber 1. läßt sich fragen, ob Pil. nicht handeln konnte, wie er es für nützlich hielt; niemand kontrollierte ihn doch. 2. scheint das Verfahren als ein inoffizielles gedacht zu sein: Joh. 19, 13, s. u. S. 71.

[2]) Auffällig insofern, als mit dieser feierlichen Einführung so unscheinbare Dinge eingeleitet werden: nicht, wie man erwarten sollte, besondere Aktionen, sondern nur die bedeutungslosen Etappen (cf. Mk. Mt.) einer in sich einheitlichen, raschen Szene.

[3]) Nur D hat V. 22 *οὐδεμίαν αἰτίαν*: offenbar Angleichung an Joh.

οὐχ (19, 6) εὑρίσκω αἰτίαν. Die direkte Benützung des einen Schriftstellers durch den andern oder auch nur einer gemeinsamen — griechischen — schriftlichen Quelle scheint also ausgeschlossen[1].

Die weiteren Einzelbeobachtungen schließen sich wieder zu größeren Gruppen zusammen.

3. Wir haben bereits, mit B. Weiß, festgestellt, daß es bei Lk. wie Joh. das Volk ist, durch das Jesus dem Pilatus übergeben wird (Lk. 23, 4. 13 f.; Joh. 18, 35); die Vorstellung ist offenbar[2], daß Jesus im Volkstumult vor den Prokurator gebracht wird. Dem entspricht es, daß bei Lk. und Joh. in der Barabbasepisode die Notiz fehlt, wonach die ἀρχιερεῖς das Volk aufwiegeln (Mr. 3d), um Freigabe des Barabbas zu bitten; bei Lk. Joh. weiß ja das Volk von vornherein, um was es sich handelt (Joh. 18, 35; Lk. 23, 14). — Wie der Ankläger, so wechselt der Richter. Wir haben schon zur Verleugnungsgeschichte festgestellt, daß nur bei Mk. Mt., nicht bei Lk. Joh., das Synedrium Jesus zum Tod verurteilt; dem entspricht, daß nur bei Lk. Joh. das Verfahren vor Pilatus eine wirkliche Gerichtssitzung darstellt. Einen Punkt, der dahin gehört, haben wir schon erwähnt (S. 62 f.); es wird aber ausdrücklich ausgesprochen sowohl Lk. 23, 14 (ἐγὼ ἐνώπιον ὑμῶν ἀνακρίνας ...) wie Joh. 19, 13 (ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος), während bei Mk. Mt. die versprengte Notiz Mt. 27, 11 die einzige Andeutung davon ist, daß es sich um einen regelrechten Gerichtsgang handelt (s. o. S. 64). Aber gerade die herausgehobenen Verse aus Lk. und Joh. können zunächst befremden. Das ἐνώπιον ὑμῶν ἀνακρίνας scheint direkt einem charakteristischen Zuge des Joh.-

---

[1]) Eine mehr nebensächliche Beobachtung wird durch B. Weiß, Joh. 500, angeregt: ἀντιλέγειν kommt im N. T. vor Joh. 19, 12, außerdem zweimal bei Lk., viermal Act., sonst nur Röm. 10, 21 in einem Septuagintazitat und zweimal im Titusbrief. Der Sachverhalt kann zufällig sein.

[2]) Spitta schaltet 23, 4 aus der Grundschrift aus (s. o. S. 67 f.); die Folge ist, daß er (Lk. 410) auch in 23, 13 die Worte καὶ τὸν λαόν ausschaltet. Aber die Ausschaltung von V. 4 f. ist unberechtigt (s. o.), also auch die von V. 13. — Es ist auch unrichtig, wenn Spitta (431) meint, Lk. unterscheide sich von Mk. Mt. darin, daß bei ihm das Volk eine durchweg sympathische Haltung einnehme. Die von Spitta angeführten Stellen beweisen das nicht. 22, 2. 6 entspricht den synoptischen Parallelen. 23, 2. 14 (die Anklage: Jesus verführe das Volk) besagt nur, was alle Evangelien erzählen, daß nämlich Jesus Einfluß auf das jüdische Volk gewonnen habe (cf. z. B. Einzugsgeschichte) — wenn man überhaupt die Anklage der Synedristen für die Anschauung des Evangelisten beiziehn will. Über 23, 27. 35 (Teilnahme unter dem Kreuz) s. u. — Damit ist auch zurückgewiesen, was Wellhausen (Lk. 132) schreibt: „Das Volk tritt bei Lk. ganz zurück und wird nur beiläufig in 23, 4. 13 erwähnt."

In Wirklichkeit scheint die Vorstellung zu sein, daß die Synedristen reden und handeln, das Volk lärmend zustimmt.

Berichts zu widersprechen, daß nämlich Pilatus den Gefangenen nicht öffentlich verhört, sondern im Prätorium, das kein Jude betritt. Andrerseits überrascht die Notiz Joh. 19, 13: erst, wo das Verhör zu Ende geht, scheint es anzufangen! So bekommt alles, was bis dahin (seit 18, 28) geschah, den Charakter des Inoffiziellen und Vorläufigen. Doch vielleicht ließe sich zeigen, daß gerade diese Notiz des Joh. historisch wertvoll ist: sie beseitigt die Schwierigkeiten, die in der synoptischen Tradition durch die Barabbasszene hervorgerufen werden[1]; ein ganz neues Licht fällt auf den synoptischen Bericht, wenn er von inoffiziellen Verhandlungen berichtet. Dann wäre also die lukanische Notiz „ἐνώπιον ὑμῶν" wiederum Reminiszenz einer bei Joh. deutlicher überlieferten Tradition[2].

4. Auch in Bezug auf die Anklage gehn Lk. und Joh. ihren besondren Weg: auf der Linie unsrer allerersten Beobachtung (S. 62 f.) liegen noch weitere Bemerkungen. Zunächst die, daß bei Lk. und Joh. die Anklagen viel gehäufter sind, als bei Mk. Mt. Dort, wie gesagt, nur die eine, nicht näher bestimmte, nachträgliche (Tafel Nr. 1 g); bei Lk. und Joh. hingegen häufig wiederholte Anklage! Bei Lk.: V. 2 gleich bei der ersten Vorführung, V. 5 als Antwort auf die Unschulderklärung, V. 10 vor Herodes, dazu noch V. 14 Referat über die Anklagen, im Mund des Pilatus. Bei Joh.: 18, 29 die Frage des Pilatus nach der *κατηγορία*, 18, 35 Zugeständnis des Pilatus, daß die Ankläger die *βασιλεύς*-Anklage vorgebracht haben. Bis dahin also nur Referate, aber in Kap. 19 kommen die direkten Anklagen, nämlich: (V. 7) er habe, gegen

---

1) Schweitzer, Gesch. der Leben Jesu Forschg.², S. 250: „Brandt ist der erste seit Bauer, der zu konstatieren wagte, daß es historischer Unsinn ist, wenn Pilatus zum Volk, das von ihm die Verurteilung Jesu verlangt, sagt: Nein, aber ich gebe euch einen andren dafür los".

2) So auch B. Weiß 1912, 235. Gewagt aber erscheint die hierher gehörende Beobachtung von Weiß (Q. Lk. 227 Anm. 1, cf. 1912, 383), daß Lk. 23, 25 f. wie Joh. 19, 16 die Hierarchen Jesus abführen, nicht die Soldaten: das *ὡς ἀπήγαγον αὐτόν* Lk. 23, 26 wird vielmehr zu übersetzen sein „als man ihn abführte", und Joh. 19, 16 wird man nicht pressen dürfen. B. Weiß, der diese Beobachtung noch weiter verfolgt, sieht in ihr ein Zeichen dafür, daß Pilatus bei L wie Joh., von Jesu Unschuld überzeugt, kein Urteil fällt, sondern es lediglich den Hierarchen überläßt, Jesus bei der Hinrichtung zweier Missetäter mit kreuzigen zu lassen. Aber gegen diese Auffassung spricht wohl schon (Zahn Joh. 631) Joh. 18, 31; 19, 6. — Schwartz 1907, 356 kontrastiert Joh. 19, 16 f. einerseits, Joh. 19, 21. 31; 18, 31 andrerseits, und benutzt diesen Kontrast zur Quellenscheidung. Aber selbst wenn man die Auffälligkeit von Joh. 19, 16 zugibt, scheint es nicht berechtigt, hier eine besondere Überlieferung anzunehmen; zu dieser Überlieferung rechnet Schwartz außer Lk. 23, 25 f. noch Act. 3, 15; 4, 10; Pt.-Evg. 2, 5. Aber man müßte alle Stellen pressen; die deutlichste wäre noch Joh. 19, 16 selbst.

den *νόμος*, sich zum Gottessohn gemacht; (V. 12) er sei, als *βασιλεύς*, Gegner des Kaisers.

5. Überhaupt bekommt man bei Lk. und Joh. einen stärkeren Eindruck vom Tumultuarischen der Szene, als bei Mk. Mt. Bei Lk. ist zunächst V. 10 zu vergleichen: *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς εὐτόνως κατηγοροῦντες αὐτοῦ.* Besonders aber ist die Barabbasszene zu beachten. Dort berichtet Mt. erst zum Schluß „*περισσῶς ἔκραζον*“, Mk. aber hat schon bei der zweiten Äußerung des Volkes die Notiz (15, 13) „*οἱ δὲ πάλιν ἔκραξαν*“, obschon er vorher (V. 11) nichts vom *κράζειν* gesagt hat! Lk. hingegen berichtet gleich zuerst (23, 18) „*ἀνέκραγον δὲ πανπληθεί*“, ähnlich (*ἐπεφώνουν*) V. 21, endlich lautet der Schluß V. 23: *οἱ δὲ ἐπέκειντο φωναῖς μεγάλαις .. καὶ κατίσχυον αἱ φωναὶ αὐτῶν.* — Damit stimmt bei Joh. überein: Die Bitte um Barabbas geschieht mit *κραυγάζειν* (18, 40), und die *κραυγή* wiederholt sich 19, 6. 12. 15. Die Szenen in Kap. 19 sind besonders lebhaft ausgemalt; überhaupt ist das Tumultuarische bei Joh. noch wieder heftiger als bei Lk.[1] — Hierhin gehört noch die Beobachtung, daß Lk. 23, 18 *αἶρε τοῦτον* bietet, Joh. 19, 15 ganz ähnlich *ἆρον ἆρον σταύρωσον.* Bei D heißt es Lk. 23, 18: *αἶρε τοῦτον, αἶρε τοῦτον*, und durch diese Verdopplung wird die Ähnlichkeit mit Joh. noch größer. Man könnte denken, daß bei unsren zwei Evangelisten der erregte Ruf der Volksmenge noch deutlich widerklingt. Auch kommt der Imperativ *αἶρε* resp. *ἆρον* in der Bedeutung „weg!“ im N. T. nur an den behandelten Stellen vor und außerdem Act. 21, 36 und 22, 22 — also wiederum bei Lk.! Im ganzen wird das Wort *αἴρειν* 102 mal im N.T. gebraucht. Leider scheint kein semitisches Äquivalent für den Imperativgebrauch stringent nachweisbar zu sein.

6. Wie in der Form, so im Inhalt der Anklagen zeigt sich die Übereinstimmung von Lk. Joh. Joh. 19, 12 nennt das eigentliche Akumen, das schon in der Verleumdung „*βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*“ steckte: er ist ein Gegner des römischen Kaisers! Und Lk. ist hier der Kommentar zu Joh., wenn er 23, 2. 5. 14[2] als Inhalt der Anklagen nennt: revolutionäre Umtriebe. Im einzelnen aber sind Lk. und Joh. kaum zu harmonisieren: bei Lk. scheinen die Anklagen sich stets um den einen Punkt zu drehn,

---

[1]) Holtzm. 1869, 78 (ebenso B. Weiß Lk. 664) macht uns darauf aufmerksam, daß, während bei Mk. 15, 13 nur einfaches *σταύρωσον* steht, bei Mt. 27, 22 einfaches *σταυρωθήτω*, Lk. und Joh. diesen Ruf der Volksmenge doppelt haben: Lk. 23, 21 *σταύρου σταύρου αὐτόν*, Joh. 19, 6 *σταύρωσον σταύρωσον.* Diese Beobachtung berührt sich formal und inhaltlich mit der sofort im Text folgenden.

[2]) 23, 2: *κωλύοντα φόρους Καίσαρι* (NB. Joh. 19, 12) *διδόναι*, 5: *ἀνασείει τὸν λαόν*, 14: *ἀποστρέφοντα τὸν λαόν.*

bei Joh. erscheint die Erwähnung des Kaisers erst zuletzt, um als Trumpf ausgespielt zu werden. — Eine Parallele zu Joh. 19, 7 endlich würde sich ergeben, wenn man zu Lk. 23, 2 dem westlichen Text folgt: *τοῦτον εὕραμεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας κτλ.*

7. Den Anklagen stellt Jesus sein Schweigen entgegen: so alle vier Evangelien. Mk. Mt. verlegen es aufs erste (bei ihnen einzige) Verhör; Jesus schweigt gegenüber den unmotivierten, wiederholten Anklagen. Lk. Joh. stimmen überein in der Negation dieser Anordnung; verlegt wird das Schweigen bei Lk. ins Herodes-Verhör (23, 9) bei Joh. (19, 9) ins letzte Stadium der Verhandlung[1].

III. Resultate.

1. Mit dem Quantitativen darf unsre Resultatsammlung beginnen: wie viel ist dessen, worin wir wieder Berührung von Lk. und Joh. feststellen konnten! Noch ganz abgesehn davon, wie weit diese Berührung reicht, und wie sie zu bewerten ist: die Tatsache des weitgehenden Zusammentreffens selbst darf zuerst einmal betont werden. — Leider läßt sich dessen Quantität nicht exakt statistisch feststellen: die Länge der Verse ist zu ungleich, und vor allem ist die Art der meisten Berührungen zu lose, als daß man die Zahl der übereinstimmenden Verse exakt angeben könnte. Z. B. die Übereinstimmungen in der Barabbasperikope sind ziffernmäßig gar nicht auszudrücken; oder die besondere Stärke der Berührung von Joh. 19 mit Lk. läßt sich durch Zählung der Verse gar nicht zeigen: denn gerechterweise müßten auch alle Verse gezählt werden, die außer mit Lk. auch mit Mk. Mt. Ähnlichkeit haben[2]; dies würde das statistische Resultat ungünstig beeinflussen, aber es auch direkt fälschen, denn die Tendenz und Eigenart von Joh. 19 finden wir nur bei Lk. wieder, nicht bei Mk. Mt. — Trotz dieser Einschränkungen läßt sich doch über die Quantität des Zusammentreffens einiges feststellen. — Beim ersten Verhör hat Lk. mit Mk. Mt. eigentlich nur die Frage „*σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰ.*“ gemein; von den übrigen drei Versen stimmt der eine (23, 4) direkt, die beiden andren (V. 3. 5) mittelbar mit Joh., gegen

---

[1]) Zur Würdigung der beiden zuletzt behandelten Punkte dient vielleicht ein Verweis auf Brandt. Dieser (S. 89. 91) konstruiert die Genesis des Pilatusverhörs so, daß Lukas das Ursprünglichste bewahrt hätte; und da Brandt die Nachricht des Mk. vom Schweigen Jesu vor Pilatus bezweifelt (92), scheint sogar Johannes — wider Willen! — begünstigt.

[2]) cf. Larfeld.

Mk. Mt. Immerhin liegt in V. 5 ein Anklang an die Wiederholung der Anklage bei Mk. Mt. (Mk. 15, 3; Mt. 27, 12); nur ist es nach allem Dargelegten zweifellos, daß Lk. hier die bessere Tradition vertritt, die bei Mk. Mt. undeutlich nachklingt. In dem Sondergut des Lk. ferner, der Herodesepisode, fanden wir Anklänge an Joh. in V. [9. 10.] 13f. 16; 13f. kam in mehrfacher Beziehung in Betracht. In der Barabbasszene: der Aufbau, die *κραυγή*, die Unschulderklärung. Im Sondergut des Joh. endlich, Kap. 19: Form (Wiederholung, Tumult, Gerichtsverfahren) und Inhalt der Anklage, die Versuche des *ἀπολῦσαι*. — Das Ergebnis dieser Rückschau ist: wo Lk. und Joh. mit Mk. Mt parallel gehn, stimmen sie weit stärker miteinander als mit den Seitenreferenten; und auch in dem beiderseitigen Sondergut finden sich mannigfache Berührungen.

2. Das Zusammentreffen des Lk. und Joh. läßt sich wieder nicht aus schriftstellerischer Benutzung erklären. Nirgends ist die Berührung eine wörtliche; charakteristisch sind gerade an den Stellen innigster Berührung die Abweichungen: *οὐδὲν αἴτιον* Lk. — *οὐδεμίαν αἰτίαν* Joh.; *αἶρε* Lk. — *ἆρον* Joh. Auch sind, wie gezeigt worden ist, die meisten Ähnlichkeiten derart, daß nur eine Gemeinsamkeit der Tradition angenommen werden konnte, die in verschiedener Deutlichkeit bei beiden Schriftstellern hervortritt. Und zwar war es meistens Joh., bei dem wir die Überlieferung klarer bemerkten: im Aufbau des ersten Verhörs (S. 63f.), beim *παιδεύσας ἀπολύσω* (S. 69), bei der Schilderung des Gerichtsverfahrens (Tumult, *Καίσαρ*, *βῆμα*: S. 71—73). Aber in andren Partien schien Lk. deutlichere Tradition zu bieten: beim Barabbasverhör (S. 65f.), in der Anordnung der Unschulderklärungen (S. 66f.). Auch beim „Schweigen Jesu" (S. 73) könnte man für Lk. plädieren: bei Joh. schweigt Jesus doch in Wirklichkeit nicht! (19, 9ff.) Vermag man nun Mk. Mt. bei der Schilderung des ersten Verhörs[1] nicht zu folgen, so bleibt nur die Annahme, daß das Schweigen Jesu faktisch in die Herodesperikope gehört. — Daß die Lk.-Joh.-Tradition auf mündliche Erzählungen zurückweise, fanden wir in der Barabbasepisode (S. 65); die Form dieses Stücks bei Lk. schien nach Palästina zu weisen. In dem *αἶρε* (*ἆρον*) schien sich dies zu bestätigen.

3. Besondre Resultate ergeben sich für die Sonderstücke beider Evangelien. Zunächst bei Lukas hat die Herodesepisode uns vor schwierige

[1]) Die Gründe sind mit dem S. 68, 72, 73f. Gesagten gegeben. Die Wiederholung der Anklagen scheint nur ein Nachklingen aus der joh. Tradition; ist das so, dann schwebt das unerläuterte *σὺ εἶ ὁ βασ. τ. Ἰ.* in der Luft.

Fragen gestellt. Hat dem Lukas die synoptische „Grundschrift" schon in einer Form vorgelegen, die sich mit Joh. berührte? Oder hat er — etwa nur für die Passionsgeschichte — aus einem besonderen Evangelium geschöpft, das mit Joh. in seinen Nachrichten zusammentrifft? — Wie verhält sich hierzu das Sondergut des Lk.? Zu einer besonderen Traditionskette innerhalb des Sonderguts gehört die Herodesperikope auf jeden Fall. Aber wie weit sind die Berührungen zwischen Lk. und Joh. überhaupt Berührungen von Quellen? Wie weit entstammen sie vielmehr der schriftstellerischen Tendenz und Eigenart des Lukas? Jedenfalls berührt sich die Umgebung der Herodesperikope noch stärker als diese selbst mit Joh. Daß hier zwei verschiedene Schichten resp. Quellen des Lukasevangeliums die gleiche Eigenart aufwiesen, ist doch unwahrscheinlich. — Das Resultat betr. Lk. besteht also wesentlich in Fragen. Nur das ist gewiß, daß der Weg von der gemeinsamen (mündlichen) Tradition zu unsren Evangelien Lk. und Joh. ein komplizierter ist.

4. Ein wichtiges Resultat ergibt sich für das johanneische Sondergut, Joh. 19. Es ergibt sich, daß Kapitel 19 nicht, wie man beim ersten Blick annehmen möchte, ein sekundäres Gebilde ist, sondern daß es Traditionen enthält, die gegenüber Lk. primär sind. Zwar kann man sich des Eindrucks nicht erwehren: der Fortschritt der Entwicklung ist in 19, 1–15 undeutlich; und 18, 29–32 || 19, 6, ferner 19, 5 f. || 19, 13 ff. sind mindestens in der Fassung Dubletten[1]. Aber schon wie diese Dubletten sich schneiden (19, 6!), zeigt, daß es sich nicht um verschiedene Quellen handeln wird, sondern um Unklarheiten des Erzählers selbst. Und unsre Beobachtungen an Lk. bestätigen vollends die Einheitlichkeit des Kapitels selbst und seinen Zusammenhang[2] mit 18. — Das letzte Ergebnis aber

---

1) 18, 29 *τίνα κατηγορίαν φέρετε τοῦ ἀνθρώπου τούτου;* 18, 30 *„εἰ μὴ ἦν οὗτος κακὸν ποιῶν"* . . . 18, 31 *λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνετε αὐτόν.*	19, 6 *ὅτε οὖν εἶδον αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ὑπηρέται, ἐκραύγασαν λέγοντες· σταύρωσον, σταύρωσον. λέγει αὐτοῖς ὁ Π.· λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ σταυρώσατε.*
19, 5 *ἐξῆλθεν οὖν ὁ Ἰησοῦς ἔξω* . . . *καὶ λέγει αὐτοῖς· ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος.*	19, 13 *ἤγαγεν ἔξω τὸν Ἰησοῦν* . . . 19, 14 *καὶ λέγει τοῖς Ἰουδαίοις· ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν.*
19, 6 *ὅτε οὖν εἶδον* . . . *ἐκραύγασαν λέγοντες· σταύρωσον σταύρωσον.*	19, 15 *ἐκραύγασαν οὖν ἐκεῖνοι· ἆρον ἆρον, σταύρωσον αὐτόν.*

2) Vollends liegt dann kein Grund vor, mit Wellh. schon in 18, 38b die Dublette beginnen zu lassen. — Ein genaueres Eingehen auf die vorgetragenen Quellenhypothesen — besonders käme da Spitta in Betracht — dürfen wir für unsre Perikope uns ersparen, da 1. unser Resultat hier nicht in dem Maß bedroht wird, wie bei der Erzählung von Verleugnung und Verhör, und da 2. unser Resultat selbst zur Widerlegung mancher Einzelheiten der Quellenhypothesen dienen könnte.

scheint dann bedenklich: in Lk. 23 die undeutliche Wiedergabe einer bei Joh. 18/19 deutlicheren Tradition; Joh. 19 aber ist selbst unklar. Allein dem gegenüber darf nicht vergessen werden, wie minutiös unsre Beobachtungen sein mußten, und daß trotz aller Unklarheiten im einzelnen sich sehr wohl ein deutliches Bild vom Verlauf der Sache zeichnen ließe, auf Grund dessen, was Lk. Joh. an Traditionsmaterial bieten. Diese Aufgabe überschreitet die Grenzen unsrer Arbeit: befriedigend gelöst kann sie nur werden von einer Gesamtanschauung des Lebens Jesu aus. Jedenfalls darf behauptet werden: die Unstimmigkeiten bei Lk. Joh. im einzelnen alterieren nicht Bestimmtheit und Wert der gemeinsamen Tradition; im Gegenteil, die Freiheit und Undeutlichkeit der Einzelheiten beweist um so mehr, daß es eine ganz bestimmte, aber letztlich doch noch nicht fixierte Tradition sein muß, die hinter den beiden Evangelien steht.

5. Um so sicherer wird diese These, wenn wir abermals, wie in der Verleugnungsgeschichte, zeigen können, daß die Lk.-Joh.-Tradition bei Mk. Mt. nachwirkt. An verschiedenen Punkten hat sich das schon gezeigt. Für Mt. allein zeigte es sich bei der Schilderung des Verhörs (S. 64). Für beide erkannten wir's darin, daß auch bei ihnen der Sinn der Pilatuserzählung ist, nur nicht so deutlich ausgesprochen wie bei Lk. Joh.: Jesus bekommt recht (S. 66) — cf. noch das θαυμάζειν Mk. 15, 5; Mt. 27, 14; wir erkannten es ferner darin, daß erst bei Joh. Lk. klar wird, wieso die Barabbasepisode überhaupt historisch möglich ist (S. 71); daß erst bei Joh. Lk. der Sinn des Vorwurfs „βασιλεύς“ klar wird: Jesus wird als Revolutionär angeklagt (S. 71 f.); daß Mk. Mt. das Tumultuarische des Verfahrens und die Wiederholung der Anklagen zwar voraussetzen — bei Mk. 15, 13 weist das πάλιν über den eignen Bericht weg[1]! — aber nur Lk. Joh. ein Bild davon geben (S. 72). Dem wäre noch hinzuzufügen, daß die Barabbasperikope bei Mk. Mt. unvermittelt einsetzt, während sie doch auch nach Mk. 15, 10; Mt. 27, 18 den Sinn haben muß, daß Pilatus Jesus retten will (S. 66); daß das φραγελλώσας Mk. 15, 15; Mt. 27, 26 in seiner Nüchternheit und Unanschaulichkeit[2] auffällt, um so mehr, da sofort hinterher die Verspottung Jesu, also etwas ganz Ähnliches, beschrieben wird. Sofort verständlich ist der Sachverhalt, wenn wir hier einen Nachklang des παιδεύσας ἀπολύσω haben, wie es in Joh. 19, 1 ff.

---

[1]) Und Mt. scheint merkwürdig blaß!

[2]) Joh. Weiß, Schr. d. N. T., I² 219 findet den ganzen Mk.-Bericht „wenig anschaulich“. „Besonders auffallend ist die nüchterne Mitteilung der Geißelung, die ohne Einzelheiten, ja fast möchte man sagen: ohne Teilnahme berichtet wird.“

Tafel zu Kreuz [und Begräbnis].

	Mk. 15,20–41. Mt. 27,31–56.	Lk. 23,36–49.	Joh. 19,16–37.
1.	Simon von Kyrene	Simon	—
	—	Frauen	—
	—	κακοῦργοι	—
2.	Golgatha	Schädelstätte	
	οἶνος	—	
	ἐσταύρωσαν	ἐσταύρωσαν	
	—	zugleich Übeltäter	
	—	[Gebet]	—
3.	Zerteilung der Kleider	Zerteilung der Kleider	—
	—	Verspottung:	—
		a) Χριστός	
		b) στρατιῶται, ὄξος	
	ἐπιγραφή	ἐπιγραφή (τίτλος ?)	τίτλος
	κακοῦργοι	Schächer	—
	Verspottung:	—	—
	a) Tempel		
	b) Χριστός		
	c) κακοῦργοι		
	—	—	Zerteilung der Kleider
	—	—	Frauen
4.	σκότος	σκότος	—
	—	Vorhang	—
	Eli, Eli	—	—
	ὄξος	—	ὄξος
	Zweiter Ruf	πάτερ, εἰς χεῖράς σου	τετέλεσται
	Vorhang	—	—
	Hauptmann		—
	Frauen		
	—	—	Todeszeugnis

uns beschrieben wird[1]. — Endlich fällt auf, daß von allen vier Evangelien nur bei Mt. Pilatus den Lesern zu Anfang als ὁ ἡγεμών vorgestellt wird. Daraus ergibt sich, daß auch die genuine Mk.-Tradition[2] den Pilatus als bekannt voraussetzte. So zeigt Mk. unklar, was bei Joh. Lk. deutlich ist. Denn daß von allen vier Evangelisten Joh. am meisten Interesse an der Pilatus-Verhandlung nimmt, ist offenbar; aber nur Lk. bietet das Substrat dazu: eine ausgeprägte Pilatus-Tradition (3, 1; 13, 1, cf. Act. 3, 13; 4, 27; 13, 28). Innerhalb der Joh.-Lk.-Tradition liegt also die Sache so, daß Lk. die Voraussetzung, Joh. den erstrebten Effekt deutlicher bietet. Daß Mk. im Grunde denselben Effekt erstrebt, haben wir erwähnt: er muß aber, wie wir sehen, auch die Voraussetzung, irgendwie, geteilt haben.

---

11. Kreuz und Begräbnis

Lk. 23, 26—56 || Joh. 19, 16—42.

Zum Aufbau (cf. Tafel) ist folgendes zu bemerken. Es gibt hier positiv nur eine Übereinstimmung, nämlich die, daß Lk. und Joh. sofort nach der ersten Notiz: „sie kreuzigten ihn" hinzufügen: „mit ihm zwei Übeltäter"; Lk. hat diese Notiz sogar schon beim Weg zum Kreuz (23, 32). Mk. Mt. hingegen bringen die entsprechende Nachricht erst bei der Verspottung des Gekreuzigten. — Im wesentlichen stimmen Lk. und Joh. nur in ihren Differenzen von Mk. Mt. überein. Beide bringen nicht die Tränkung mit Myrrhenwein gleich bei der Kreuzigung; daher vermeiden beide die Dublette, die bei Mk. Mt. in dem Nach- und Nebeneinander von Myrrhenwein und ὄξος zu liegen scheint. Beide bringen nicht — naturgemäß! s. o. S. 41 — den Spott: „der du den Tempel zerbrichst"; beide bringen nicht — wie schon oft notiert worden ist — den Ruf „Eli Eli". — Ferner antezipieren beide in der Anordnung Stücke, die bei Mk. Mt. erst später gebracht werden: Lk. die Tränkung mit Essig, Joh. die Nennung der Frauen, die unter dem Kreuz stehen. Doch ist zu diesem zweiten zu sagen, daß Lk. (23, 49) statt einer Aufzählung auf 8, 2f. zurückweist, und daß die „Frauentradition" bei Lk. und Joh. noch einer besonderen Untersuchung bedarf: Harnack[3] hat für Lk. diese

---

[1]) Wie man denn oft beobachtet hat, daß die eigentliche Parallele zu Joh. 19, 1ff. bei Mk. Mt. die Verspottung Jesu ist: Larfeld Nr. 220; Mk. 15, 16ff.; Mt. 27, 27ff.

[2]) Wir setzen voraus, daß Mk. ursprünglicher ist als Mt.

[3]) Lukas der Arzt, S. 109ff.

„Frauentradition" entdeckt, aber die gleiche Erscheinung läßt sich für Joh. nachweisen.

Zum Aufbau darf man auch rechnen, daß bei beiden Evangelisten das letzte Wort Jesu ein friedliches Ausklingen bringt. Zum Aufbau rechnen wir das, weil keine Übereinstimmung im einzelnen sich bei den beiden Worten feststellen[1] läßt. Zum Aufbau gehört wohl auch, was oft festgestellt ist, daß Lk. und Joh. einen Zuwachs von Kreuzesworten haben. Aber genau besehn beschränkt sich das Novum auf das Schlußwort, und das ist kein Zuwachs, sondern ein Ersatz: bei Lk. u. Joh. steht der friedliche Ausklang an Stelle des Eli Eli bei Mk. Mt.[2] Alles übrige ist eigentlich kein „Zuwachs an Kreuzesworten", sondern nur, was man durch die ganzen Evangelien Lk. und Joh. hindurch beobachtet: es sind Episoden aus dem Sondergut des betreffenden Evangelisten. Von diesen Episoden des Lk. und Joh. sind verwandt höchstens das Wort an die Mutter bei Joh. und die Anrede an die Frauen bei Lk.: es ist wieder die „Frauentradition", von der wir sprachen.

Von Einzelheiten in der Übereinstimmung ist folgendes zu bemerken:

---

[1]) Zwar wird eine engere Verwandtschaft von Joh. 19, 30 und Lk. 23, 46 festgestellt bei Weiß Joh. 509 u. ö. (ähnlich Holtzmann-Bauer z. St.). Das *παρέδωκεν τὸ πνεῦμα* Joh. 19, 30 soll anspielen auf das *εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου* in *ψ* 30, 6 LXX; und dies ist das Gebet des sterbenden Jesus bei Lk. Aber man darf fragen, ob der Gebrauch eines mit *παρά* gebildeten Verbums wirklich genügt, diesen Anklang festzustellen. Auf jeden Fall ist es unrichtig, wenn Weiß (ebenso Zahn Joh. 650) in dem *παραδιδόναι* die Freiwilligkeit des Sterbens Jesu angedeutet findet. Das *παρέδωκεν τ. πν.* scheint nicht mehr zu bedeuten als das *ἀφῆκεν τ. πν.* Mt. 27, 50; Weizsäcker übersetzt an beiden Stellen: „er gab den Geist auf". Zahn selbst schreibt Mt. 706, Anm. 88: „*ἀφῆκεν = παρέδωκεν*", ohne doch bei Mt. so zu exegesieren, wie bei Joh. — Eher mag zutreffen, was Zahn zu Lk. V. 46 (S. 707) bemerkt, daß nämlich die Vorstellung von Joh. 10, 17 f. anklingt: .. *ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ.* Aber das ist keine Verwandtschaft von Joh. 19, 30 und Lk. 23, 46, sondern ein Anklingen johanneischer Gedanken bei Lk.; die Beobachtung gehört also nicht zu unsrer Perikopenvergleichung, sondern zu einer Darstellung der biblisch-theologischen Verwandtschaft von Lk. und Joh.

[2]) Damit soll nicht geleugnet werden, was besonders Spitta Lk. 428 f. hervorhebt: daß nämlich Lk. keineswegs das mildere Wort aus *ψ* 30, 6 zum Ersatz des „Eli" eingefügt hat, aus dogmatischen Gründen; und daß das Wort keineswegs an der Stelle des „Eli" bei Mk. Mt. steht, sondern an der Stelle des letzten lauten Schreis Mk. 15, 37; Mt. 27, 50. Aber trotzdem bleibt bestehn, was wir im Text aussprachen: das milde Schlußwort ist für Lk., resp. für die hinter ihm stehende Tradition, das Wort am Kreuz, das letzte Wort Jesu, — während für Mk. Mt. das Eli Eli das „letzte Wort" ist.

1. Beide Evangelisten nennen die Stätte der Hinrichtung *Κρανίου τόπος*. Joh. fügt nachträglich bei: *ὃ λέγεται Ἑβραϊστὶ Γολγοθᾶ*, Lk. hat nicht einmal das. Hingegen Mk. Mt. bringen zuerst den Namen *Γολγοθᾶ* und dann erst die Übersetzung *Κρανίου τόπος*.

Mk. 15, 22	Mt. 27, 33
καὶ φέρουσιν αὐτὸν ἐπὶ τὸν Γολγοθᾶν τόπον, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον κρανίου τόπος.	*καὶ ἐλθόντες εἰς τόπον λεγόμενον Γολγοθᾶ, ὅ ἐστιν κρανίου τόπος λεγόμενος.*
Lk. 23, 33	**Joh. 19, 17**
καὶ ὅτε ἦλθον ἐπὶ τὸν τόπον τὸν καλούμενον Κρανίον.	*ἐξῆλθον εἰς τὸν λεγόμενον Κρανίου τόπον, ὃ λέγεται Ἑβραϊστὶ Γολγοθᾶ.*

Jedenfalls hat Lk. das beste Verständnis des Ortsnamens: „der Ort, welcher Schädel genannt wird" (Wellh. zu Mk., S. 139). Es scheint nun, daß Joh. ebenso verstanden werden muß! B. Weiß (Joh. 504) wird recht damit haben, daß das *ὅ* (nicht: *ὅς*!) nur auf *Κρανίου* gehn kann, daß also „der Evangelist die Bedeutung des aramäischen Wortes . . kennt und den Gen. . . als Gen. appos. faßt" — Weiß vergleicht Joh. 18,1. Man müßte also übersetzen „der Ort, namens ‚Schädel'".

2. Beide Evangelisten scheinen beim Gang nach Golgatha die Symbolik der „Kreuztragens"[1] hervorzuheben — freilich in ganz verschiedener Weise.

Lk. 23, 26	Joh. 19, 17
(Simon:) *ἐπέθηκαν αὐτῷ τὸν σταυρὸν φέρειν ὄπισθεν τοῦ Ἰησοῦ.*	*παρέλαβον οὖν τὸν Ἰησοῦν · καὶ βαστάζων ἑαυτῷ τὸν σταυρόν . . .*

Mk. Mt. dagegen einfach: Simon wird genötigt, *ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ*[2].

3. Es darf eine Ähnlichkeit darin gefunden werden, wenn es bei Lk. heißt 23, 35: *καὶ εἱστήκει ὁ λαὸς θεωρῶν*, ferner V. 48: *καὶ πάντες οἱ συνπαραγενόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην, θεωρήσαντες τὰ γενόμενα, τύπτοντες τὰ στήθη ὑπέστρεψαν*, und entsprechend bei Joh. 19, 20: *τοῦτον οὖν τὸν τίτλον πολλοὶ ἀνέγνωσαν τῶν Ἰουδαίων*. Beidemal ist

---

[1]) Die Symbolik des Kreuztragens wird beobachtet für Lk. z. B. von Wellh. z. St. (S. 133), für Joh. z. B. von Weiß z. St. (S. 504).

[2]) Andrerseits steht in dem Spruch vom „Kreuztragen" Mt. 16,24; Mk. 8,34; [10,21;] Lk. 9,23 gerade *αἴρειν*, Mt. 10,38 *λαμβάνειν*, Lk. 14,27 — cf. Joh. an unsrer Stelle — hat *βαστάζειν*. *φέρειν* kommt nie vor.

der Gedanke, daß die Volksmenge, die Jesus zu Tode gebracht hat, zum Kreuze zieht und so Zeugin der *δόξα* Jesu wird. — Die gleiche Beobachtung macht Spitta Lk. 431, 506: er macht uns darauf aufmerksam, daß „von einer Verspottung des Gekreuzigten durch das Volk, wie es Mt. 27, 39 f.; Mk. 15, 29 f. berichtet wird", bei Lk. und Joh. „nichts zu finden" ist[1].

4. Holtzm. 1869, 78, Feine 136 machen uns darauf aufmerksam, daß das *πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτοῦ καὶ γυναῖκες* Lk. 23, 49 mit dem Bericht des Joh. übereinstimmt, wonach — von Freunden Jesu — nicht nur die Frauen unter dem Kreuz standen (so Mk. Mt.), sondern auch der Lieblingsjünger.

5. Holtzm. 1869, 78, Weiß Joh. 516 u. ö., Zurh. 46 stellen fest: Nur Lk. 23, 53; Joh. 19, 41 wird notiert, daß im Grab Jesu noch niemand gelegen hatte. Zurhellen erklärt die Gleichartigkeit dieses Zuges für ein zufälliges Zusammentreffen der Legendenbildung (cf. oben S. 35). Aber daß eine gemeinsame Tradition vorliegt, zeigt schon der Vergleich mit Mt. 27, 60: *ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ* — wo also das gleiche ausgesagt wird wie bei Lk. Joh., nur nicht so präzis. Aber allerdings muß es sich um Gemeinsamkeit der Tradition handeln, nicht um literarische Beziehung; das zeigt die Differenz des Wortlauts:

Lk. 23, 53	Joh. 19, 41
ἐν μνήματι λαξευτῷ, οὗ οὐκ ἦν οὐδεὶς οὔπω κείμενος.	*μνημεῖον καινόν, ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδεὶς ἦν τεθειμένος.*

6. Weiß Lk. 676, Holtzm. Syn. 420, Spitta Lk. 434 haben beobachtet, daß Lk. 23, 56 nicht der synoptischen, sondern der johanneischen Chronologie entspricht[2]. Denn wenn es dort heißt: *τὸ μὲν σάββατον ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν* (cf. 54: *καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν*), so scheint daraus hervorzugehn, „daß der Todestag Jesu noch keinen sabbatlichen Charakter hatte" (Weiß a. a. O.); also war es nicht der 15. Nisan, und Lk. 23, 56 stimmt mit der johanneischen Chronologie (Joh. 18, 28; 19, 14) überein. Weiß wird ferner recht darin haben, daß das „*κατὰ τὴν*

[1]) Mit unsren Stellen stützen Spitta und Wellhausen ihre oben (S. 70, Anm. 2) abgewiesene These von der Sympathie des Volkes bei Lk. Aber es scheint vielmehr bei Lk. wie bei Joh. die Tendenz zu sein, die lebhafte Anteilnahme der Menge zu zeigen sowohl bei der Verurteilung, wie bei der Kreuzigung; diese Lebhaftigkeit wendet sich einmal gegen Jesus, das andre Mal ihm zu (cf. noch Lk. 23, 27 ff.: die Frauen; und s. unten Nr. 9). — Unsre Beobachtung und unser Urteil trifft genau zusammen mit Feine 71 f., der vom „mobile volgus" spricht.

[2]) Zwar gibt es auch sonst bei den Synoptikern Spuren der johanneischen Chronologie; aber keine ist so deutlich, wie die hier notierte.

ἐντολήν" auf eine jüdische Quelle hinweist, „die das Sabbatgebot als ein bekanntes voraussetzt".

7. Im Zusammenhang mit dem eben Beobachteten steht, daß Lk. und Joh. anders als Mk. Mt. über die Salbung des Leichnams Jesu berichten. Bei Mt. steht überhaupt nichts davon; Mk. 16, 1 lautet: *διαγενομένου τοῦ σαββάτου Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ . . . . ἠγόρασαν ἀρώματα.* Bei Lk. hingegen heißt es vom Freitagabend (23, 56): *ὑποστρέψασαι δὲ ἡτοίμασαν ἀρώματα καὶ μύρα.* Bei Joh. endlich (19, 39 f.) bringt Nikodemus *ἀρώματα* und verwendet sie gleich bei der Grablegung. Der Unterschied zwischen Lk. und Joh. ist beträchtlich, aufs Ganze gesehn größer als der zwischen Mk. und Lk.[1]; aber darin stimmen sie doch überein, daß schon vor dem Sabbat die *ἀρώματα* bereitet — oder sogar verwendet — werden.

Diese letzte Beobachtung würde an sich zweifelhaft oder unwichtig erscheinen; aber ins Ganze eingefügt, bekommt sie ihr Recht. Ebenso steht es mit einer Reihe weiterer Züge.

8. Nach Spitta Lk. 424 beginnt der Bericht bei Lk. „mit der selbständigen Zeitbestimmung: *καὶ ἦν ἤδη ὡσεὶ ὥρα ἕκτη,* die ebenso für den vorhergehenden Bericht wie für den folgenden gilt. Demnach wäre also Jesus etwa um ... die 6. Stunde gekreuzigt worden (cf. Joh. 19, 14[2])" — also eine bemerkenswerte Übereinstimmung von Lk. und Joh. Allein es scheint mißlich, diese Notiz bei Lk. anders aufzufassen, als die entsprechenden Bemerkungen der synoptischen Parallelen, die nur das Eintreten der Finsternis bezeichnen[3] wollen. Ferner ist es mißlich, die Zeitangabe des Lk. auch „für den vorhergehenden Bericht" gelten zu lassen. — Trotzdem scheint uns Spittas Notiz — weniger literarkritisch als historisch — beachtenswert, besonders wenn man hinzunimmt, was er S. 418 zur Entwertung der Notiz Mk. 15, 25 anführt. Lk. scheint auf jeden Fall der — nach Spitta[4] zutreffenden — johanneischen Stundenzählung näher zu stehen, als Mt., vollends Mk.

9. „Daß die Soldaten es waren, welche ihm den durststillenden Trank reichten, hat nur Lk. ausdrücklich gesagt, aber wenigstens Joh., der von andern Personen unter dem Kreuz außer den Soldaten und

---

1) Clemen 307 f., dem wir den Anstoß zu dieser Beobachtung verdanken.

2) *[Γαββαθᾶ·] ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα ἦν ὡς ἕκτη.*

3)

Mk. 15, 33	Mt. 27, 45	Lk. 23, 44
καὶ γενομένης ὥρας ἕκτης σκότος ἐγένετο ...	*ἀπὸ δὲ ἕκτης ὥρας σκότος ἐγένετο ...*	*καὶ ἦν ἤδη ὡσεὶ ὥρα ἕκτη καὶ σκότος ἐγένετο.*

4) Auch z. B. nach Weiß Joh. 502.

vier Frauen überhaupt nichts sagt, jedenfalls gemeint" (Zahn Lk. 701 Anm. 10). „Nach Mt. 27, 48; Mk. 15, 36 war es ein nicht näher bezeichneter Mensch, welcher aus einiger Entfernung herbeieilte" (Zahn Joh.[3] 658, Anm. 5).

Mk. 15, 35f.	Mt. 27, 47f.
(τινὲς τῶν παρεστηκότων) 36 δραμὼν δέ τις	(τινὲς .. τῶν ἐκεῖ ἑστηκότων) 48 δραμὼν εἷς ἐξ αὐτῶν
Lk. 23, 36	Joh. 19, 29
ἐνέπαιξαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ στρατιῶται προσερχόμενοι, ὄξος προσφέροντες	σκεῦος ἔκειτο ὄξους μεστόν· σπόγγον οὖν μεστὸν τοῦ ὄξους ὑσσώπῳ περιθέντες προσήνεγκαν αὐτοῦ τῷ στόματι.

Man würde diesen Zug übersehen dürfen, fügte er sich nicht in den Zusammenhang andrer Beobachtungen ein. Denn 1. weichen Lk. und Joh. beide von Mk. Mt. bezüglich der ὄξος-Szene ab, obschon in verschiedener Weise (s. o. S. 77 und Tafel dazu); 2. hängt unser Zug mit der Tatsache zusammen, daß bei Lk. und Joh. das Volk während der Kreuzigung nicht eingreift, sondern schweigend zuschaut (s. o. S. 79f. Nr. 3).

10. Zahn vertritt auch die Meinung (Joh. 646, 93)[1], daß der Joh. 19, 25 genannte Klopas (Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ) mit dem Kleophas der Emmausgeschichte identisch sei (Lk. 24, 18). Wir enthalten uns der Stellungnahme, da die Entscheidung in Zusammenhang stehen müßte mit einer Untersuchung der Frauennamen bei Lk. und Joh.

11. „Der Verschluß des Grabes durch einen Stein fehlt" bei Lk. und Joh., „obschon er nachher[2] vorausgesetzt wird" (Zurh. 49). Wenn diese Übereinstimmung nicht zufällig ist (was Zurh. leugnet), so würde sie darauf hinweisen, daß der Erzählungstypus, den man als gemeinsame Tradition hinter Lk. und Joh. vermuten muß, in manchen Einzelheiten große Konstanz besaß. Das haben wir ja schon öfters festgestellt.

12. Die Bezeichnung des Joseph von Arimathia ist bei weitem am ausführlichsten bei Lk. Beziehungen zur Johannesparallele sind durchaus nicht vorhanden. Aber der parenthetische Satz Lk. 23, 51: οὗτος οὐκ ἦν συνκατατεθειμένος τῇ βουλῇ καὶ τῇ πράξει αὐτῶν birgt eine Vorstellung

---

[1]) Ältere Exegeten s. bei Weiß Joh. 507 Anm. Nicht ganz ablehnend Bauer-Lietzm. 174. Dagegen Holtzm. Syn. 421: Kleopas eher = Κλεόπατρος als = Κλωπᾶς. Aber Zahn a. a. O. identifiziert Kleopatros = Kleopas = Klopas.

[2]) Lk. 24, 2; Joh. 20, 1.

in sich, die uns[1] nur bei Joh. begegnet: die Vorstellung, daß im Synedrium Freunde Jesu saßen, die sich von den gegen Jesus ergehenden Beschlüssen separierten. Das gleiche wie hier von Joseph wird bei Joh. von Nikodemus erzählt: Joh. 7, 50–52[2].

13. Sprachlich fällt in dem eben besprochenen Vers die Bezeichnung *πόλις τῶν Ἰουδαίων* auf: das ist schon S. 18f. verhandelt worden[3].

14. Textkritisch unsicher ist eine letzte Übereinstimmung von Lk. und Joh. Liest man Lk. 23, 38 mit ℵ*ADN Übers.: [*ἐπιγραφὴ ἐπ' αὐτῷ*] *γράμμασιν Ἑλληνικοῖς Ῥωμαϊκοῖς Ἑβραϊκοῖς*, so ergibt sich eine Übereinstimmung mit Joh. 19, 20. Man wird aber diese Lesart als Angleichung an Joh. auffassen müssen: weswegen hätte der Satz wegfallen sollen, wenn er ursprünglich im Text gestanden hätte? Es müßte Zufall der Grund des Wegfalls sein oder Angleichung an Mk. Mt. Immerhin, ganz ausgeschlossen scheint diese Möglichkeit nicht[4]; aber

---

1) Mk. bringt nur den Titel *βουλευτής*, Mt. nichts dergleichen. Zur historischen Erklärung des — auffälligen! — Tatbestands, wie ihn Mk. andeutet, scheint auch Holtzm. Syn. 105 auf Joh. zu verweisen.

2) So auch Brandt 310.

3) Noch zwei sprachliche Beobachtungen sollen nicht übergangen werden, obschon sie nicht ganz sicher sind. Beide knüpfen an Bemerkungen von B. Weiß an.

I. B. Weiß zu Joh. 19, 24: „Zu *μὲν οὖν* vgl. Lk. 3, 18" — die gleiche Beobachtung schon bei Holtzm. 1869, 448. *Μὲν οὖν* kommt vor im N. T.: 1 mal Mk., 2 mal Joh. (außer an unsrer Stelle noch 20, 30), Paulus 5 oder 6, Hebr. 2 oder 3 mal; Lukas: Evang. 1 mal, Act. 26 oder 27 mal. Eine „spezifisch lukanische" (B. Weiß zu Luk. 3, 18) Partikelverbindung kommt also Joh. 19, 24 und 20, 30 vor. — Das bloße *οὖν* ohne *μέν* ist die Lieblingspartikel des Joh., scheint aber weder in Lk. noch in Act. eine besondere Rolle zu spielen.

II. B. Weiß zu Joh. 19, 28: „Zu *τετέλεσται* cf. Mt. 7, 28; Lk. 22, 37." Aber die matthäische Formel Mt. 7, 28 (*ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰ. τοὺς λόγους τούτους*, cf. Mt. 19, 1; 26, 1, auch 11, 1; 13, 53) scheint gar nicht herzugehören. Und auch Lk. 22, 37 scheint nicht ohne weiteres zu passen (*τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί*). Denn daß ein Schriftwort „vollendet" wird (Weiß zu Lk. 22, 37) ist beim *τετέλεσται* in Joh. 19, 28. 30 nicht der Gedanke; dieser Gedanke wird in Joh. 19, 28 erst durch *ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή* hinzugebracht. — Wohl aber ließe sich geltend machen: a) die nächste Sach- und Wortparallele zu Joh. 19, 28. 30 ist Lk. 12, 50: *βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ πῶς συνέχομαι ἕως τελεσθῇ.* b) Ferner berührt sich das *τετέλεσται* mit der Formel *τελεῖν ἅπαντα*, die im N. T. nur Lk. 2, 39; Act. 13, 29 vorkommt. c) Endlich ist zu bemerken, daß das Passiv *τελεῖσθαι* in der Bedeutung ‚vollendet worden' im N. T. nur vorkommt: 3 mal bei Lk. und in unsrer Johannesstelle; außerdem 7 mal in der Apok., die aber ihren eigentümlichen Weg geht. — *Τελειοῦν*, das ebenfalls Joh. 19, 28 vorkommt, ist schon von Harnack (Lk. der Arzt 160) unter den Worten notiert worden, die Joh. mit Lk. und Act. über Mk. und Mt. hinaus gemeinsam hat.

4) Holtzm. 1869, 78 begründete diese Möglichkeit folgendermaßen: „Gegen eine Übertragung aus Joh. spricht, daß die Reihenfolge nur bei Lk. die richtige ist." Aber weshalb die Reihenfolge bei Lk. korrekter sein sollte, als das *Ἑβραϊστὶ Ῥωμαϊστὶ Ἑλληνιστί* des Joh., ist nicht einzusehen; auch wäre das Argument gegenüber den entgegen-

auch wenn man nicht mit ihr rechnen darf, bleibt es immer noch bemerkenswert, daß nur der Lukastext an Joh. angeglichen worden ist, nicht etwa Mk. oder Mt.: die Wahlverwandtschaft von Lk. und Joh. würde darin noch nachwirken.

Hiermit wäre die Stoffsammlung zu unsrer Perikope erschöpft. Der Verfasser gesteht, selbst überrascht zu sein über die Mannigfaltigkeit der Beziehungen zwischen Lk. und Joh., die sich wiederum ergaben; Wesentliches habe ich hier den vielerlei Notizen in der Literatur zu danken. — Auf den ersten Blick nämlich scheint der Eindruck unsrer Perikope der, dem Wellh. Joh. 88, Zurh. 47 Ausdruck verleihen: es scheint, als ob der Bericht des Joh. weit mehr mit Mk. Mt. als mit Lk. verwandt sei. Aber dieser Eindruck vergeht bei näherer Betrachtung. Nur das ist richtig an ihm: die Beziehungen zwischen Lk. und Joh. sind hier in der Tat viel verborgener, als etwa in den beiden großen Perikopen, die wir vor der unsern behandelten. Wenn irgendwo, so wird hier das Urteil auf literarische Abhängigkeit ausgeschlossen[1]; die Gemeinsamkeit von Lk. und Joh. ist Gemeinsamkeit der Tradition.

Haben wir Resultate gewonnen zur näheren Bestimmung dieser Tradition? Alle Resultate unsrer Perikope scheinen nur in größeren Zusammenhängen verwertbar zu sein. Zwar die Übereinstimmung in der Ortsangabe (Nr. 1) scheint ohne weiteres auf einen semitischen Quellpunkt dieser Überlieferung zu weisen. Aber was in Chronologie usw. zwischen Lk. und Joh. übereinstimmt (Nr. 6—8), dürfte nur dann mit Sicherheit als Prävalieren des Joh. gewürdigt werden, wenn wir das gesamte einschlägige Material der beiden Evangelien beizögen. Ebenso kann nur in umfassenden Untersuchungen gewürdigt werden, was von besonderen Traditionen über Personen durchblickt (Nr. 4, 10, 12); nur in einer Gesamtbetrachtung der lukanisch-johanneischen Vorstellungswelt, was sich von biblisch-theologischen Tendenzen und ähnlichem spürbar

---

stehenden Schwierigkeiten nicht durchschlagend. So streicht denn auch Holtzmann im Kommentar (Syn. 419) den Satz. Ebenso alle neueren Exegeten; auch Zahn Lk. 698 Anm. 5, der aber die entgegengesetzte Möglichkeit noch offenzuhalten scheint. Nur v. Soden behält die Notiz Lk. 23, 38 im Text. Ihn scheint die Stärke der Bezeugung zu bestimmen; die Auslassung scheint er aus Angleichung an Mk. Mt. zu erklären.

[1]) Es stimmt dazu, wenn sich auch Differenzen zwischen Lk. und Joh. aufzeigen lassen. Bauer-Lietzm. 176 bemerkt wohl mit Recht, daß die Tradition von Joh. 19, 34 (*λόγχη, πλευρά*) dem Lk. unbekannt ist, denn Lk. 24, 39 heißt es: *ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου.* Aber solche Beobachtungen ließen sich sicher vermehren.

macht (S. 77f., 78 Anm. 1; Nr. 2, 3 usw.). Was sich zum Sprachlichen beobachten ließ, blieb zweifelhaft, geht auch weder unsre Perikope im besonderen noch die gemeinsame Tradition an, vielmehr, wie unsre meisten lexikalischen Beobachtungen, den Wortschatz der Schriftsteller Lukas und Johannes im ganzen.

---

12. Die Auferstehungsberichte

Lk. 24 || Joh. 20.

Die wichtige Übereinstimmung im Grundzuge der johanneischen und lukanischen Auferstehungsberichte ist oft festgestellt worden: beide kennen (wenn man von Joh. 21 absieht) lediglich jerusalemische Erscheinungen, im Gegensatz zur galiläischen Tradition des Mk. Mt. Die wesentliche Frage ist die nach der Geschichtlichkeit; sie scheidet für unsre Untersuchung aus. Aber zum einzelnen ist wieder mancherlei zu bemerken.

I.

Im Bericht über die Frauen scheint, für den ersten Blick, Joh. den Synoptikern gleichmäßig fernzustehn. Er setzt ihren Bericht voraus; Zahn Einl. II 511 wird recht damit haben, daß ein Verständnis von Joh. 20, 2 nur dem möglich ist, der die Synoptiker kennt[1]. Aber es läßt sich doch nirgends eine Wortberührung mit irgendeinem der Synoptiker für Joh. nachweisen. Was Larfeld durch den Druck hervorhebt, ergibt sich aus der sachlichen Übereinstimmung des Erzählten. Inhaltlich scheint Joh. nur mit Mt. verwandt: Mt. allein erzählt von einer Erscheinung, die den Frauen zuteil geworden ist — wie Joh. von der Erscheinung an Maria Magdalena erzählt.

---

[1]) Zahn a. a. O.: „Nachdem nichts weiter berichtet ist, als daß Maria Magdalena zum Grabe gekommen sei und gesehen habe, daß der Stein vom Grabe weggenommen war, sagt sie doch zu Petrus und Johannes, daß man den Herrn aus dem Grabe weggenommen habe, was niemand wissen konnte, der nicht von der Leerheit des Grabes sich überzeugt hatte; und sie spricht ihre Unwissenheit über den gegenwärtigen Ort des Leichnams nicht .. durch οὐκ οἶδα, sondern durch οὐκ οἴδαμεν aus." Damit wird also vorausgesetzt, folgert Zahn, daß Maria Magdalena zugleich mit andren am Grabe gewesen ist. — Zahns Erklärung des Sachverhalts in V. 2, welche z. B. von Holtzm.-Bauer 301 aufgenommen wird, leuchtet jedenfalls mehr ein, als quellenkritische Operationen, wie sie von Wellh. 91, Spitta 391, Schwartz 1907, 347 versucht worden sind — die Johannesgrundschrift soll an die Synopse angepaßt worden sein. Gegen diese Versuche bemerkt mit Recht B. Weiß 1912, 346: daß eine Angleichung des Johannes an die Synoptiker eher in V. 1 eine Notiz über die andren Frauen zugefügt haben würde, als den rätselhaften V. 2 hervorzubringen.

Aber dieser Eindruck des ersten Blicks ist nicht ganz richtig. Näher besehn finden wir doch einige Berührungen des Joh. mit Lk., und nur für Lk., nicht für Mk. Mt., scheinen solche Berührungen feststellbar.

1. Davon sprachen wir schon, daß bei beiden erzählt wird: „der Stein war weggewälzt", während vom Stein vorher gar keine Rede war.

2. Die Übereinstimmung aber setzt schon eher ein: Joh. und Lk. datieren den Gang der Frauen übereinstimmend, gegen Mk. Mt. (Hinweis hierauf z. B. bei Spitta Lk. 440, Clemen 313). Lk. 24, 1: *τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθέως*, cf. V. 22: *γενόμεναι ὀρθριναὶ ἐπὶ τὸ μνημεῖον*. Ähnlich Joh. 20, 1: *τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ... πρωῒ σκοτίας ἔτι οὔσης*. Dagegen Mk. 16, 2: *λίαν πρωῒ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ... ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου*, und Mt. 28, 1: *ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων*.

3. Lk. 24, 4 ‖ Joh. 20, 12 sind es zwei Engel, die mit den Frauen resp. Maria Magdalena reden, bei Mk. Mt. ist es nur einer. Schwartz 1907, 347f., Wellh. 92, Spitta Joh. 391 schalten Joh. 20, 12 mit seiner Umgebung aus — im einzelnen verschieden. Grund zur Ausscheidung sind die mancherlei Unstimmigkeiten im Zusammenhang. Aber B. Weiß' (1912, 348) Erklärung wird richtiger sein: Joh. kannte die Überlieferung von der Engelerscheinung in der Form, wie wir sie bei Lk. lesen. Er gab sie weiter, kam aber dadurch in Widerspruch zu dem, was er selbst V. 1 berichtet hatte. — Diese Erklärung von Weiß hat deshalb den Vorzug vor der seiner Gegner, weil eine bewußte Korrektur nach den Synoptikern viel mehr die Eigentümlichkeit der synoptischen Engelerscheinung gewahrt haben würde. Hat aber Weiß recht, so ergibt sich damit zugleich, daß Joh. nicht schriftstellerisch von Lk. abhängig ist, sondern die gleiche Tradition wie Lk. verfolgt[1].

4. Clemen 319 macht uns darauf aufmerksam, daß bei Lk. wie Joh. die Engelbotschaft nicht Ankündigung, sondern Frage ist — im Gegensatz zu Mk. Mt.

Mk. 16, 6	Mt. 28, 5
μὴ ἐκθαμβεῖσθε· Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυρωμένον· ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε.	*μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς· οἶδα γὰρ ὅτι Ἰησοῦν τὸν ἐσταυρωμένον ζητεῖτε· οὐκ ἔστιν ὧδε· ἠγέρθη.*

[1]) Weiß' Argumentation (a. a. O.) wird dadurch bestätigt, daß Spitta 391 sich genötigt sieht, den Wortlaut der „Dublette" Joh. 20, 11–14 außer aus den Synoptikern auch aus dem „Original", d. h. aus Joh. 20, 2. 4f. herzuleiten! — Unsre Beweisführung widerlegt zugleich die Auffassung (Holtzm. Syn. 421), die zwei Engel Lk. 24, 4 seien Addition der zwei einzelnen Engel bei Mk. und Mt. — was schon an sich nicht einleuchtet.

Lk. 24, 5f.	Joh. 20, 13
τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν; οὐκ ἔστιν ὧδε, ἀλλὰ ἠγέρθη.	*γύναι, τί κλαίεις; λέγει αὐτοῖς ὅτι ἦραν τὸν κύριόν μου.*

Wenn man **Clemens** Beobachtung überhaupt aufnehmen darf (die Berührung könnte, wie die genaue Übersicht ergibt, auch zufällig[1] sein), so würde man sagen, daß die fragende Form sich bei Joh. aus dem Zusammenhang ergibt, bei Lk. auffällt.

5. **Holtzm.** (=**Bauer**) hat noch weitere Übereinstimmungen festgestellt. Zu Joh. 20, 18 schreibt er: „Erneuerung und Korrektur von Lk. 24, 9–11." Man wird zugeben, daß der Lukasbericht, in seiner Ausführlichkeit, mehr mit Joh. zusammentrifft, als der Matthäusbericht, der das gleiche erzählt, aber mehr indirekt. Aber nach einer bewußten „Erneuerung und Korrektur" des Lukasberichts sieht Joh. 20, 18 nicht aus; die Beziehungen sind nur ganz lose:

Mk. 16, 8	Mt. 28, 8f.
καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ.	*ἔδραμον ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· καὶ ἰδοὺ Ἰησοῦς ὑπήντησεν αὐταῖς . .*
Lk. 24, 9f.	**Joh. 20, 18**
ἀπήγγειλαν ταῦτα πάντα τοῖς λοιποῖς· ἦσαν δὲ (folgen die Namen der Frauen) *καὶ αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς· ἔλεγον πρὸς τοὺς ἀποστόλους ταῦτα.*	*ἔρχεται Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς ὅτι ἑώρακα τὸν κύριον, καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ.*

6. Daß Maria Jesus nicht erkennt (Joh. 20, 14), leitet **Holtzm.** vornehmlich aus der „vorschwebenden Stelle" Lk. 24, 16 (Emmausjünger!) ab. Aber nichts zwingt zu dieser Auffassung. Lediglich **das** bleibt festzustellen, daß Lk. und Joh. die gleiche Auffassung von der Art des verklärten Leibes Jesu bekunden: der Auferstandene kann unerkannt bleiben[2].

7. Eine wichtige negative Übereinstimmung zwischen Lk. und Joh. endlich liegt darin, daß Lk. 24, 6, im Gegensatz zum Bericht des Mk. Mt., der Auftrag des Auferstandenen an die Jünger, nach Galiläa zu gehn, fortfällt. Dies entspricht dem Grundzug der lukanisch-johanneischen

[1]) Eine weitere Beobachtung **Clemens** (a. a. O.) erscheint unbedingt zu gewagt: „daß sie [Maria Magdalena] sich nach Jesus herumdrehen muß, kann man damit vergleichen, daß die Frauen bei Lukas das Angesicht zur Erde neigen".

[2]) **Das** aber wird an **Holtzmanns** Beobachtung richtig sein: die Eigenart des Auferstehungsleibes Jesu ist der Grund für das Joh. 20, 14 Erzählte. Andre Erklärungen, z. B. bei **Wellh.** 93 („Dunkel und Aufregung") und B. **Weiß** Joh. 520 („der Gedanke an ein Wiedersehn mit ihm liegt viel zu fern") scheinen zu rationalisieren.

Tradition, deren Ziel wir in Lk. 24, 36ff. ‖ Joh. 20, 19ff. treffen: die erste Erscheinung Jesu vor den Jüngern findet in Jerusalem statt. — Über die Namen der Frauen Lk. 24, 10 würde in größerem Zusammenhang zu handeln sein[1].

II.

Diesem ersten Osterbericht ist bei Lk. angefügt in אABL gegen D usw. der Vers 12: ὁ δὲ Πέτρος ἀναστὰς ἔδραμεν ἐπὶ τὸ μνημεῖον· καὶ παρακύψας βλέπει τὰ ὀθόνια μόνα· καὶ ἀπῆλθεν πρὸς αὐτὸν, θαυμάζων τὸ γεγονός. Die gesperrten Worte sind bei Larfeld hervorgehoben: sie stimmen mit Ausdrücken aus Joh. 20, 3—10 überein. Trotz seiner vortrefflichen Bezeugung wird der Vers von fast allen neueren Exegeten gestrichen. Denn es scheint unbegreiflich, weshalb er, falls ursprünglich, in D weggeblieben wäre; leicht verständlich erscheint es hingegen, daß der Vers als Reminiszenz an Joh. 20 eingedrungen wäre. Allein Brandt 342, besonders Anm. 2, meint, daß der Vers getilgt sei „wegen seiner Abweichung von der johanneischen Erzählung“: bei Joh. sind es ja zwei Jünger, die zum Grabe eilen, und bei Lk. fehlt gerade der Lieblingsjünger! Wenn der Vers aus Joh. in Lk. eingedrungen wäre, sollte man erwarten, daß gerade vom Lieblingsjünger etwas gesagt würde.[2]

Und es gibt noch einen Anwalt für die Echtheit von Lk. 24, 12, das ist Lk. 24, 24, aus der Emmausgeschichte: καὶ ἀπῆλθόν τινες τῶν σὺν ἡμῖν ἐπὶ τὸ μνημεῖον, καὶ εὗρον οὕτως καθὼς καὶ αἱ γυναῖκες εἶπον, αὐτὸν δὲ οὐκ εἶδον. Dieser Vers stimmt in dem, was er sagt, genau mit der johanneischen Tradition überein, verhält sich also anders als V. 12. Diese Differenz zwischen V. 12 und V. 24 führt abermals auf

[1]) Eine sprachliche Übereinstimmung wäre festzustellen, wenn Holtzmanns Verweis zu Joh. 20, 17 richtig wäre: „ἅπτεσθαί τινος . . heißt berühren, anfassen, namentlich Lk. 6, 19; 8, 44—47 zum Zweck, eine Heilwirkung zu erfahren.“ Aber überall geht dort Lukas mit der Markusparallele. In der Geschichte vom blutflüssigen Weib gebraucht er das Verb einmal mehr als Mk. (Mk. 5: 4 mal; Lk. 8: 5 mal). Im ganzen aber ist der Befund: Mt. 9 mal, Mk. 11 mal, Lk. 11 mal, Joh. 1 mal, 1. Joh. 1 mal, Paulus 2 mal (einmal Zitat). Von den 11 Stellen bei Lk. gehören 3 zum Sondergut: 7, 14 (Jüngling zu Nain), 7, 39 (Sünderin), 22, 51 (Heilung des Knechts bei der Gefangennahme). Aber all das läßt keinerlei Schlüsse zu.

[2]) Holtzmanns Meinung (Syn. 421) tritt nicht klar hervor. Doch scheint er zu V. 24 (a. a. O. 422) die Echtheit von V. 12 vorauszusetzen. 1869, S. 79, verteidigte er die Echtheit unbedingt: wäre der Vers „aus Johannes eingeschaltet, so würde nicht, was hier [bei Joh.] von zwei Jüngern erzählt wird, nur von Petrus berichtet sein“. v. Soden nimmt V. 12 in den Text auf. Er folgt dem Gewicht der Bezeugung und leitet die Auslassung aus dem Widerspruch des Verses zu Mt. 28, 10; Mk. 16, 9 ab.

die Möglichkeit, daß V. 12 zum ursprünglichen Text gehört, aber in D zum Ausgleich getilgt wurde.

Aber ob wir V. 12 für echt oder unecht halten, macht für unser Resultat schließlich nicht viel aus. Denn falls der Vers echt ist, darf man doch nicht annehmen, Joh. 20, 3—10 sei literarisch abhängig von Lk. 24, 12. Denn die Einzelheiten der johanneischen Erzählung stecken noch nicht im Lukasvers; man muß also jedenfalls — irgendwelche — Tradition zu Hilfe nehmen, die Entstehung von Joh. 20, 3—10 begreiflich zu machen. Auch ist der Lieblingsjünger im Johannesbericht nicht etwa eine Erfindung des vierten Evangelisten zu Lk. 24, 12 hinzu: das zeigt Lk. 24, 24. Die Elemente von Joh. 20, 3—10 liegen also an zwei verschiedenen Stellen des Lukasberichts, und zwar widersprechen die Lukasstellen einander. Daher kann der Johannesbericht nicht aufgefaßt werden als einfache Zusammenstellung der Lukasnachrichten; der vierte Evangelist müßte auf jeden Fall eine Tradition besessen haben, die ihm zur Gestaltung der Trümmer, die im Lukastext vorliegen, den Plan gegeben hätte. Dann ist es aber einfacher, zu sagen: daß die Tradition, welche bei Joh. klar und deutlich vorliegt, bei Lk. undeutlich erscheint — wie wir das schon oft beobachtet haben. Auffällig bliebe immerhin die wörtliche Übereinstimmung von Lk. 24, 12 mit Joh. Aber auch dies ist uns schon wiederholt begegnet: die Gemeinsamkeit der Tradition ging an verschiedenen Stellen bis zur Gemeinsamkeit des Wortlauts.

Ist aber V. 12 unecht — und mit dieser Möglichkeit muß gerechnet werden —, so bleibt doch V. 24, und dessen Beobachtung führt zu dem gleichen Resultat: bei Lk. schimmert die Tradition undeutlich durch, die bei Joh. klar vorliegt. Denn daß die Szene Joh. 20, 3—10 „nach Lk. 24, 22—24 gemacht"[1] sei, ist schwer glaublich. Denn Lk. 24, 24 ist offenbar die Abkürzung einer genaueren Kunde, so gut wie V. 22 f. die Erzählung vom Ostergang der Frauen in Verkürzung erscheint. Ferner erwäge man auch hier — wie bei V. 12 —, wie weit der Weg der Dichtung von Lk. 24, 24 zu Joh. 20, 3 ff. sein müßte. Auch hier müßte man irgendwie eine „Tradition" (sei es auch Legendentradition) zu Hilfe nehmen, dürfte jedenfalls von literarischer Abhängigkeit zwischen Joh. und unsrem Lukastext nicht reden.

Nun hat Wellhausen (Lk. 140) Lk. 24, 22—24 ausgeschaltet. Sein

---

[1]) Schwartz 1907, 353. Ebenso Holtzm. 1869, 79. Dagegen wird von B. Weiß (Lk. 652, Q. Lk. 231) der Befund von Lk. 24, 24 bewertet wie von uns.

Grund ist der: „Daß Jesus (zuerst) dem Simon erschienen ist [Vers 34], entspricht ganz und gar nicht der Erzählung in 24, 1—12. Also ist diese in Wahrheit nicht die Voraussetzung der Emmausgeschichte, und die Verse 22—24 sind eingetragen.“ — Inwiefern aber widerspricht 24, 34 der Erzählung V. 1—12? Von einer Erscheinung Jesu vor den Frauen steht gerade bei Lk. nichts. Und daß die Frauen den Aposteln von dem Erlebten erzählen, ohne Glauben zu finden: das braucht nicht mit einer Erscheinung an Petrus in Widerspruch zu stehen, die man sich als nachher geschehend denken müßte.

Es liegt also kein Grund vor, Lk. 24, 24 auszuschalten. — Außer diesem Vers scheint in der Emmausgeschichte nichts einzelnes sich mit der johanneischen Erzählung zu berühren. Freilich, der eben erwähnte Vers 34, mit seinem *ὤφθη Σίμωνι*, erinnert an den Nachtrag des Johannesevangeliums: auch wenn das zu Recht besteht, was wir oben S. 11ff. über Joh. 21 ausgeführt haben, so bleibt doch die Tatsache, daß in den Evangelien nur in Lk. 24, 34 und Joh. 21 die Erinnerung an eine Erscheinung des Herrn vor Petrus aufbewahrt ist, nicht bei Mk. Mt. Nur im Lukas- und Johannesevangelium also finden wir eine Spur derjenigen Tradition, die uns aus 1. Kor. 15 vertraut ist. Allerdings widersprechen sich Lk. 24, 34 und Joh. 21 im einzelnen lebhaft. Und jedenfalls ist Joh. 21 sekundär gegenüber dem Gros des Evangeliums; von Lk. 24, 34 ist Ähnliches vermutet worden — wohl ohne genügende Begründung[1].

Zum Ganzen der Emmausgeschichte darf noch bemerkt werden, daß hier zum erstenmal uns eine Partie begegnet, bei der die Lektüre etwas von Verwandtschaft mit johanneischem Geist empfindet: Loofs 36 hat für das lukanische Sondergut auf diese Verwandtschaft verwiesen. Doch scheint lexikalisch-statistisch sich diese Verwandtschaft in unsrer Perikope nicht greifen zu lassen. Die Verwandtschaft mit Johannes scheint in dem Verhaltenen, man möchte sagen Mystischen, zu bestehen, das über der Emmausgeschichte liegt — dazu wären bei Joh. etwa die Ab-

[1]) Schwartz a. a. O. 353 Anm. 1 scheidet 34 aus; seine Gründe sind die gleichen, die Wellh. zur Ausschaltung von 24 veranlassen. Weiß Q. Lk. 232 scheidet 33—35 aus der Quelle L aus und weist die Verse dem Schriftsteller Lukas zu. Sein Grund ist: 34 widerspreche den Zügen des Zweifels 24, 36f. 41. Aber man darf fragen 1. ob diese Züge angesichts der Unerhörtheit des Erlebnisses wirklich unwahrscheinlich sind; von der Erscheinung an Petrus haben die andren ja nur gehört! 2. könnte man, umgekehrt, die Züge des Zweifels in 24, 36f. 41 — vielleicht nicht literarisch, dann aber historisch — für sekundär halten: Loofs 24 verweist auf die Thomasgeschichte; ähnlich Weiß selbst (1912, 352). Zur Einschränkung dieses Urteils s. u. S. 92.

schiedsreden oder der Nachtrag, 21, zu vergleichen. Aber solch ein Urteil bleibt naturgemäß individuell; seine Berechtigung könnte nur in weitreichenden Untersuchungen dargetan werden.

III.

Daß Lk. 24, 36–49 und Joh. 20, 19–23, die Erscheinung vor den Jüngern am Osterabend, direkte Parallelen sind, ist allgemein zugestanden.

Die Übereinstimmungen sind folgende:

1. Jesus tritt plötzlich, überraschend[1], in die Mitte der Jünger (Lk. 24, 36f. || Joh. 20, 19).

2. Er zeigt ihnen seine Nägelmale (Lk. 24, 39 || Joh. 20, 2ff.).

3. Die Freude der Jünger wird besonders hervorgehoben (Lk. 20, 41 || Joh. 20, 20).

4. Der Aufbau der Szenen stimmt überein: von der Erscheinung des Auferstandenen führt er zur Sendung der Jünger; zu dieser Sendung soll der Geist die Apostel ausrüsten (Lk. 24, 49 || Joh. 20, 22f.).

Zwei weitere Übereinstimmungen sind textkritisch fraglich:

In Lk. 24, 36 haben ℵABL usw. *εἰρήνη ὑμῖν*, wie Joh. 20, 19. Aber in D usw. fehlen die Worte, und sie sind wohl nur als Angleichung an Joh. zu verstehen; andrenfalls könnte nur ein Zufall an ihrem Wegfall schuld sein.

Ebenso wird man Lk. 24, 40: *καὶ τοῦτο εἰπὼν ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας* mit D usw. gegen ℵABL usw. streichen müssen. Die gesperrten Worte stimmen wörtlich mit Joh. 20, 20; der ganze Vers aber ist eine Dublette zu Lk. 24, 39: *ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου*[2].

Dieser letzte Vers (39) erinnert an die Differenzen, die bei aller Übereinstimmung zwischen Joh. und Lk. bestehen.

1. Bei Joh. 20, 20 zeigt Jesus den Jüngern Hände und Seite; bei Lk. 24, 39 zeigt er ihnen Hände und Füße und fügt die Aufforderung hinzu: *ψηλαφήσατέ με* — auch davon weiß Joh. nichts. — Nun haben Zurh. 45, Wellh. Joh. 94, Spitta Joh. 398, Joh. 20, 20a gestrichen[3]; dann würde vollends dieser Zug der Ähnlichkeit wegfallen. Der Grund der Streichung ist der: es sei „unmotiviert"..., „daß Jesus aus freien

---

[1]) B. Weiß vermutet (Lk. 687) wegen des *ταῦτα δὲ αὐτῶν λαλούντων* Lk. 24, 36 und des *ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν* V. 37, daß auch bei Lk. die Jünger in einem verschlossenen Zimmer gedacht sind; cf. Joh. 20, 19: *τῶν θυρῶν κεκλεισμένων*.

[2]) Hier setzt auch v. Soden, in beiden Fällen, den überwiegend bezeugten Text in Klammern.

[3]) Nur Zurh. beschränkt sich auf 20a; über Spitta und Wellh. s. u.; Schwartz 1907, 348 läßt das ursprüngliche Evangelium schon mit 20, 17 schließen.

Stücken sofort beim Eintreten seine Hände und seine Seite vorzeige, um den von niemand verlangten Ausweis seiner Identität zu erbringen" (Wellh.). Das scheint an sich plausibel. Allein der Gang der Szene wird unklar, wenn man V. 20a streicht; man muß dann weitergehen und 20b 21a streichen, bis inkl. εἰρήνη ὑμῖν (Wellh., Spitta). Aber man lese in Spittas Übersetzung nach, welch seltsame Auferstehungserscheinung dabei herauskommt: eine Auferstehungserscheinung, bei der kein Wort vom Eindruck des Auferstandenen gesagt würde. Das wäre völlig singulär, besonders angesichts der Bedeutung der Szene (V. 21f.!). — Nur soviel wird zuzugeben sein: Joh. 20, 20 gibt in der Tat Anlaß zu Wellhausens Einwand. Aber der Blick auf Lukas bringt die Lösung: dort wird vom Zweifel der Jünger erzählt (V. 37f.); diesem Zweifel begegnet Jesus dadurch, daß er seine Identität (V. 39: ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτός!) erweist[1]. Bei Joh. ist also unklar erzählt, was bei Lk. deutlich berichtet ist.

2. Darin liegt schon die zweite Differenz, die zwischen Lk. und Joh. besteht. Lk. betont sehr stark den Zweifel der Jünger (V. 37f. 41); Joh. weiß nichts davon. Er bringt erst in der Thomasgeschichte ähnliche Züge.

3. Eine dritte Differenz besteht in der Inkongruenz des Erzählungsschlusses. Der Schluß der Perikope scheint bei Joh. aus den Bahnen von Lk. 24 heraus in die von Mt. 16/18, resp. 28 einzubiegen (Wellh. 94, Zurh. 45). Und die Verse Lk. 24, 44—49 bieten spezifisch lukanische Gedanken über Geist und Predigt. Diese Gedanken kehren bei Lk. wiederholt wieder und haben allerdings ihre deutlichen Parallelen in johanneischen Gedanken; aber die johanneischen Gedanken gehen doch ihren ganz eigenen Weg.

4. Endlich differiert die äußere Form der Berichte: Lk. ist viel ausführlicher als Joh.

Mit alledem ist ein Urteil über das Verhältnis der beiden Berichte gefällt.

Es ist unmöglich, eine literarische Abhängigkeit des johanneischen Berichts vom lukanischen anzunehmen[2]; dazu sind der Differenzen zu viel. Andrerseits ist die Gemeinsamkeit der Tradition unverkennbar.

[1]) Spitta Lk. 448 streicht Lk. 24, 39a bis inkl. ψηλαφήσατέ με. Sein Grund ist: es „kommt ... nicht darauf an, die Identität des Erschienenen mit dem Gekreuzigten festzustellen, sondern zu konstatieren, daß der Erschienene kein Geist ... sei". Aber das fällt doch in eins!

[2]) Wie wir urteilt Zurh. 45. Über Loofs und B. Weiß s. u. Holtzm.-Bauer 306 (u. a.) ist der Meinung, der Johannesbericht sei entstanden aus dem Lukasbericht, und die Züge des Zweifels (Lk. 24, 11. 25. 41; Mk. 16, 12. 14; Mt. 28, 17) hätten die Thomasgeschichte gestaltet. Diese Auffassung ist wohl durch alles Dargelegte genügend abgewiesen.

Für literarische Beziehung darf man nicht die Wortberührungen ins Feld führen. Es führt irre, wenn Larfeld Wörter durch den Druck hervorhebt; das sind, genau besehen, Sachberührungen[1].

Wir kommen also hier, am Schluß unsrer Untersuchung, noch einmal zu dem gleichen Resultat, das wir so oft gewannen: Beziehungen der Tradition, nicht literarische Beziehungen.

Wo die Tradition treuer bewahrt ist? Gern möchten wir uns dem Urteil von Loofs (36) anschließen, daß Lk. „zweifellos sekundär" sei. Aber ganz uneingeschränkt wird dies Urteil nicht bleiben können.

Zwar das Essen Lk. 24, 41ff. paßt wohl besser in einen Zusammenhang wie Joh. 21[2] oder Lk. 24, 30 (Emmaus), und „der Fisch weist nach Galiläa"[3]. Andrerseits aber verwies uns der Vers Joh. 20, 20 zu seiner Erklärung an Lk.[4] Und ebenso könnte das *ψηλαφᾶν* des Lk. primär sein. Denn das bloße „Zeigen" bei Joh. bleibt auffällig; dazu kommt, daß die Überlieferung, die 1. Joh. 1, 1 zutage tritt, mehrere Geschichten vorauszusetzen scheint, in denen vom *ψηλαφᾶν* die Rede war. Im Johannesevangelium aber kommt das *ψηλαφᾶν* nur in der Thomasgeschichte vor (20, 27), während Lk. es schon zu dieser ersten Erscheinung, der Erscheinung am Osterabend, bringt (24, 39). Es scheint also, daß die hinter dem 1. Johannesbrief stehende Tradition Berichte vereinte, die wir jetzt teils bei Joh., teils bei Lk. lesen. Aber diese Beobachtung scheint nicht ganz sicher[5]. Überhaupt scheint die Frage, ob Lk. oder Joh. prävaliert, sich für unsre Perikope nicht sicher lösen zu lassen.

---

1)

Lk. 24	Joh. 20
36 *ἔστη ἐν μέσῳ*	19 *ἔστη εἰς τὸ μέσον*
39 *ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου*	20 *ἔδειξεν καὶ τὰς χεῖρας καὶ τὴν πλευράν*
41 *ἀπὸ τῆς χαρᾶς*	20 *ἐχάρησαν οὖν*
(!) 46 *καὶ εἶπεν αὐτοῖς*	21 *εἶπεν οὖν αὐτοῖς*
49 *καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός μου ἐφ' ὑμᾶς.*	21 *καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς.*

Larfeld hätte noch *πατρός* Lk. 24, 49 || *πατήρ* Joh. 20, 29 und das (*ἐξ*)*αποστέλλειν* (ebenda) hervorheben können.

2) H. G. Voigt, Die ältesten Berichte über die Auferstehung Jesu Christi, 1906, 95. 98.

3) E. v. Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters, 1904, 12 Anm. 2; nach Beyschlag, Leben Jesu I, 1885, 414.

4) Deswegen wird man auch nicht sagen können: „Lk. 24, 39 zeigt bereits eine spätere Ausmalung" (Weiß 1912, 351). — Überhaupt hat das Urteil, Joh. prävaliere, in B. Weiß den stärksten Anwalt gefunden (1912, 351 f.). Aber wenn Weiß die Vorstellungen in Lk. 24, 47 und 48 f. (Heidenmission, Pfingstwunder) für „später" erklärt, als das Johannesevangelium, so scheint das nicht richtig. Die lukanischen Gedanken gehen denen des Johannes parallel, aber sie sind nicht später.

5) Unsre Beobachtung steckt in der Bemerkung Holtzmanns (Holtzm.-Bauer 327) zu 1. Joh. 1: *ἐψηλάφησαν* „mit Beziehung auf das in der Vergangenheit liegende Er-

IV.

Über die Vorstellungswelt der beiden Auferstehungsberichte noch einige Worte, obschon eine genaue Erörterung nicht hierher gehört. Joh. und Lk. stimmen überein

1. darin, daß die Auferstehung Aufnahme in die Herrlichkeit ist; das betont B. Weiß mit Recht: Lk. 24, 26 *παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ* und V. 44 *οἱ λόγοι μου, οὓς ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς ἔτι ὢν σὺν ὑμῖν* „erinnert ganz daran, daß auch im vierten Evangelium der Heimgang zum Vater immer Tod und Erhöhung zusammenfaßt"[1].

2. In der Vorstellung vom Auferstehungsleib treffen Lk. und Joh. zusammen (Feine 74, Zahn Lk. 728, u. a.): Jesus kann unerkannt bleiben[2] (Emmaus, Maria Magdalena); er ist den Bedingungen des Raums entrückt, kann plötzlich kommen und gehen (Joh. 20, 19, und die Lukasparallele meint wahrscheinlich das gleiche[3], jedenfalls enthält die Emmausgeschichte dieselbe Vorstellung); dabei wird doch die Realität seiner Leiblichkeit stark betont: von den Nägelmalen und vom Betasten wissen nur Lk. und Joh., vom Essen weiß nur Lk. und Joh. 21[4].

3. Erst die Auferstehung erschließt die Mysterien der Schrift resp. des Erdenlebens Jesu[5]: Joh. 20, 9 cf. 2, 19ff.; 12, 16, ähnlich Lk. 24, 26f. 32 (Emmaus) und 24, 44ff. (Sendung der Jünger).

4. Zu Lk. 24, 44 verweist Zahn Lk. 729 Anm. 79 mit Recht auf die johanneischen Abschiedsreden[6]: dort wie hier steht der Verweis auf

---

lebnis Joh. 20, 27, wo freilich nur ein einzelner betastet; vgl. aber Lk. 24, 39". Trotzdem scheint unsre Beobachtung nicht ganz sicher: es fragt sich, ob man den Plural so pressen darf. Freilich, ein schriftstellerischer Plural kann es unmöglich sein, und auf etwas andres als auf Auferstehungserscheinungen kann man das *ψηλαφᾶν* nicht beziehen. — Spitta Joh. 399f. meint, der Eingang des 1. Johannesbriefs sei „handgreiflich von einem Bearbeiter erweitert worden", aber einen Beweis gibt er nicht. Die Scheidung, welche Schwartz 366 in 1. Joh. 1 vornimmt, wird mit Recht zurückgewiesen bei Arnold Meyer, Theol. Rundschau 13, 1910, 153.

[1]) D. Syn. 166 Anm. 3, 167 Anm. 6; cf. auch D. Lk. 231.

[2]) Freilich auch Mt. 28, 17 zweifelt man an der Identität seiner Person (Holtzm. Syn. 107).

[3]) S. o. S. 91 Anm. 1.

[4]) Meint die Emmausgeschichte 24, 30, daß Jesus mit den Jüngern aß? Jedenfalls kommt aus Lukas noch Act. 10, 41 und vielleicht Act. 1, 4 (*συναλίζεσθαι*) hinzu: Voigt 98f.

[5]) Darauf macht uns Holtzmann-Bauer 302 aufmerksam.

[6]) Lk. 24, 44 *οὗτοι οἱ λόγοι μου κτλ.*: s. o. sub 1 und cf. 3.

Joh. 14, 25 *ταῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ' ὑμῖν μένων· ὁ δὲ παράκλητος* . . (cf. Lk. 24, 49!).

15, 11 *ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, ἵνα* . . .; ebenso 16, 1. 4. 33.

16, 25 *ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν.*

e Worte Jesu, im Unterschied zu dem, was — nach der Erhöhung
— folgt. Im einzelnen freilich differieren Lk. und Joh. Noch
jer ist Zahns Verweis zu Lk. 24, 49 (Lk. 732 Anm. 84) auf die
erheißung in den johanneischen Abschiedsreden Joh. 14, 16; 15, 26;
Jesus ist's, der als der Erhöhte die Geistsendung vermittelt, das
h bei Lk. die Anschauung. Über die Einzelheiten dieser Vorstellungs-
bei Lk. und Joh. wäre in größerem Zusammenhang zu sprechen.
aupt müßte alles, was wir sub IV erörtert haben, in größere
mmenhänge gestellt werden.

---

13. Resultate.

. Das sicherste Resultat ist dies, daß in der Tat Lk. und Joh.
ı Parallelabschnitten sich weitgehend berühren. Diese parallel-
den Abschnitte waren 1. alle Perikopen, zu denen sich eine vier-
Synopse herstellen läßt, mit Ausnahme der Perikopen von Speisung
Seesturm und von der Reinigung des Tempels; 2. liefen Geschichten
. und Joh. parallel, die nicht — oder nicht sicher — den gleichen
ng berichteten, aber dennoch sich ähnlich waren: die Geschichten
Petri Fischzug (Lk. 5 ‖ Joh. 21), vom Hauptmann (Lk. 7 ‖ Joh. 4)
on der Salbung (Lk. 7 ‖ Joh. 12).
. Die Vergleichung hat ergeben, daß die Beziehung zwischen Lk.
oh. nirgends eine literarische im strengen Sinne ist; d. h.: nirgends
es ein Anzeichen dafür, daß Joh. den Lk. schriftstellerisch benutzt
Wohl aber ergab sich in zwei Perikopen die Möglichkeit, daß die Be-
ngen der betreffenden johanneischen Erzählung mit Lk. auf Reminis-
an das Lukasevangelium beruhten. Diese Perikopen sind Petri
ug und die Salbungsgeschichte. Aber diese Perikopen fallen nicht
Gewicht: beidemal ist die Berührung nur geringfügig (noch dazu
h. 21 sekundär).
Unbedingt sicher hingegen ließ sich für alle andren Perikopen das
tat aufstellen: Die Beziehung zwischen Lk. und Joh. beruht nicht
f, daß der vierte Evangelist das Werk des dritten bewußt, schrift-
sch benutzt hätte; sie kann auch nicht beruhen auf Reminiszenz des
nnes an die Lektüre des Lukasevangeliums. Ebensowenig kann

) Wir sind ihr schon öfters begegnet: s. o. S. 92 Nr. 3, 93 Anm. 4, auch
4.

es sich um schriftstellerische Benutzung einer gemeinsamen Quelle bei einem der Evangelisten oder bei beiden handeln, noch auch um Reminiszenz an eine solche Quelle. Vielmehr erwies sich, mit steigender Gewißheit von Perikope zu Perikope: es handelt sich bei den Berührungen zwischen Lk. und Joh. um gemeinsame Traditionen; der Treffpunkt dieser Traditionen liegt in der mündlichen Überlieferung — einerlei, ob und wie auf beiden Seiten schriftliche Überlieferung als Zwischenglied eingeschaltet ist. M. a. W.: die Berührung zwischen Lk. und Joh. ist zu erklären aus einer gemeinsamen Tradition mündlicher Erzählungen.

3. Dieses Resultat erschien gefährdet durch die Beobachtung, daß Lk. und Joh. wiederholt wörtlich übereinstimmen: das scheint doch auf literarische Beziehung zu weisen. Bei näherem Zusehn aber war diese Beobachtung gerade eine Bestätigung unsres Resultats. Die Art dieser wörtlichen Berührungen war nämlich sehr auffällig. Wie selten treten sie auf! Nur in[1] Kap. 7, 9, 10, 12[2]. Dabei waren diese Berührungen wieder innerhalb der betreffenden Perikopen ganz sporadisch, standen in Zusammenhängen, die viel weitergehend übereinstimmen. Und die Berührungen beschränkten sich meist auf einzelne Worte: nur zweimal (Kap. 7. 12[2]) handelt es sich um Sätzchen; und immer (außer in 12) differiert das Übereinstimmende noch wieder im Detail. Damit vergleiche man etwa die Übereinstimmungen synoptischer Perikopen! Hinzu kommt, daß die wörtlichen Berührungen zwischen Lk. und Joh. immer auf Höhepunkten der Situation erscheinen. Alles das war nur eine Bestätigung unsres Hauptresultats: die Übereinstimmung zwischen Lk. und Joh. beruht auf einer mündlichen Tradition. Daß und wie sich gelegentlich Wortanklänge finden, ist unter dieser Voraussetzung nur natürlich; es würde auffallen, wenn es anders wäre.

Ein ganz andres Gebiet sind die Übereinstimmungen im Sprachgebrauch der Schriftsteller Lukas und Johannes. Unsre Beobachtungen dazu[3] wollen nur Exempel sein, wie das lukanische und johanneische Lexikon durchweg verglichen werden müßte; es scheint, daß man davon interessante Resultate erwarten dürfte.

4. Unser Hauptresultat kann noch näher bestimmt werden. In einzelnen Perikopen (Kap. 9, 10, 12) wurden wir zu der Frage gedrängt:

---

[1]) S. 30ff., 47f., 69f., 88f.

[2]) Textkritisch unsicher!

[3]) Sie führen durchweg nur Verweise der Literatur weiter: S. 18f., 37 Anm. 1, 48 Anm. 1, 48 Anm. 2, 70 Anm. 1, 72, 83 Anm. 3.

wo die gemeinsame Tradition treuer erhalten sei. Überall schien der Nachdruck auf die johanneische Rezension zu fallen, obschon im einzelnen, in allen drei Perikopen, auch Lk. zu bevorzugen war.

5. Ferner läßt sich unser Resultat erweitern durch die Beobachtung des Zusammenhangs, in dem unsre Perikopen mit einander stehn. Zunächst: vom Einzug bis zu den Auferstehungsberichten führt eine geschlossene Kette gemeinsamer Tradition. Es ist die Leidensgeschichte, die durch diese Perikopen umspannt wird: soweit Joh. hier überhaupt den Synoptikern parallel geht[1], geht er mit Lk. zusammen.

Salbungs- und Fischzugsgeschichte gehören bei Joh. ebenfalls in diesen Zusammenhang. Und die Täuferperikope gehört in einen großen Kreis gemeinsamer lukanisch-johanneischer Tradition. Nur die Hauptmannsgeschichte also scheint isoliert zu sein. Aber der Zusammenhang, in dem sie bei Lk. steht, Kapitel 7, hat auch sonst mancherlei Anklänge an Joh.; von den jetzt behandelten Perikopen gehört neben der Hauptmannsgeschichte auch die Salbungsgeschichte in diesen Zusammenhang hinein.

Was speziell die Leidensgeschichte angeht, so darf daran erinnert werden, daß gerade der Aufbau der Geschichten es war, der vor allen Einzelheiten uns interessierte[2]; grade die Akoluthie wird in einer mündlichen Überlieferung sich treu bewahren. Ebenso begegneten uns wiederholt Spuren besonders dramatischer Erzählungsweise[3]; das ist wieder charakteristisch für mündliche Tradition. Auch darf daran erinnert werden, daß die Perikopen, die wir getrennt behandeln, in Wirklichkeit zusammengehören: der Übergang von Kap. 8 zu 9 war fließend, 9 und 10 gehn ineinander über; wiederholt setzten sich Beobachtungen aus der einen Perikope in einer andren fort[4]. M. a. W.: in der Leidensgeschichte können wir noch den Gang der johanneisch-lukanischen Erzählungstradition genau verfolgen.

---

[1]) Die „Ankündigung des Verrats" scheint die einzige Perikope zu sein, die eine Ausnahme macht. Doch obschon die Berührung hier nicht als perikopenmäßiger Parallelismus auftritt, würde sie doch in weiterem Zusammenhang sich aufzeigen lassen, und die ganze Struktur von Lk. 22 würde im Rahmen unsres weiteren Themas einen interessanten Anblick gewähren. Überhaupt würden die meisten Perikopen mit loser Berührung (s. o. S. 7) an die jetzt behandelten Perikopen sich anschließen.

[2]) Kap. 7. 8. 9. 10; möglicherweise stimmt auch in 11 und 12 der Aufbau überein: in 6 ist es der Fall, wenn Weiß und Spitta recht haben (S. 27f.).

[3]) Kap. 8, 9, 10 (S. 34, 51f., 65).

[4]) Z. B. Kap. 7 und 8 (Flucht der Jünger), 7 und 9 (Verleugnung), 8 und 9 (Wort an die Häscher), 9 und 10 (Gerichtsverfahren usw.), 10 und 11 (Stellung des Volkes).

6. Ob man die Tradition mit Bestimmtheit aus Judäa resp. Jerusalem[1] herleiten kann? (s. o. S. 3.) Überhaupt aus Palästina? Könnte es nicht eine Legendentradition sein, deren Quell- oder Sammelpunkt irgendwo anders liegen möchte?

Mit Sicherheit wird sich das im Rahmen unsrer gegenwärtigen Untersuchung nicht ausmachen lassen. Nur das läßt sich sagen, daß an den Knotenpunkten der Erzählung[2] Lk. Joh. deutlich das Übergewicht über Mk. Mt. hatten. Das spricht für hohes Alter und palästinensischen Ursprung der Tradition. Allerdings sind uns keine Semitismen begegnet!

7. Es scheint, daß die Berührung der Tradition sich nicht auf die Evangelien Joh. und Lk. selber beschränkt, sondern sich auch auf Stücke erstreckt, die sekundär mit ihnen zusammenhängen. Bei Joh. würde dahin gehören 1) Joh. 21, cf. S. 16, 2) 1. Joh. 1, cf. S. 93. Bei Lk. gehört hierher die Beobachtung, daß auch sekundäre Handschriften noch eine Wahlverwandtschaft zu Joh. zeigen: es handelt sich um 4, resp. 3 Fälle[3] in ein und derselben, letzten, Partie des Evangeliums.

8. Unsre Arbeit hat in mehrfacher Hinsicht auch negative Resultate. Zunächst in bezug auf die Frage nach den johanneischen Quellen. An sich würde unsre These leicht mit johanneischer Quellenscheidung vereinbar sein; ja es wäre geradezu verlockend, eine ältere Schicht aus dem Johannesevangelium herauszuheben, in der die mündliche, mit Lk. übereinstimmende Tradition sich niedergeschlagen hätte. Allein obschon wir gelegentlich die Unordnung des Johannestextes notieren mußten (Kap. 10, S. 75f.), so war doch die Berührung mit Lukas eine durchgängige; und die Durchgängigkeit dieser Berührung scheint es in allen Perikopen zu beweisen, daß man in den untersuchten Partien des Johannesevangeliums nicht mit Sicherheit, nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit, Quellen scheiden kann. — Nur für das Kaiphasverhör gewannen wir ein wichtiges Resultat aus der Hypothese, unser Johannesevangelium sei durch die Hände von Redaktoren gegangen. Aber das gleiche Resultat war auch ohne diese Hypothese zu erreichen.

Günstiger scheint unser Resultat für die Quellenscheidung bei Lk. Die besprochenen Partien des Lukasevangeliums stammen nach Feine und B. Weiß sämtlich aus der „Sonderquelle". Bei der Einzugsge-

---

1) Galiläisch sind nur Hauptmann- und Fischzuggeschichte. Es handelt sich für uns jetzt wesentlich um die Leidensgeschichte.

2) Kap. 9 und 10 (S. 54ff., 76f.).

3) S. 83f., 88ff., 91.

schichte würde die Übereinstimmung zwischen Lk. und Joh. sehr verstärkt, wenn man den gemeinsamen Beobachtungen von Weiß und Spitta folgt; in der Pilatusperikope schien Spittas Hypothese ein Problem unsrer Vergleichung zu lösen. Aber es blieb beidemal bei einem non liquet. Vor allem: welcher Art die Quelle oder die Quellen des Lukas seien, darüber entdeckten wir nichts. Weiß und Spitta stehn sich ja schroff entgegen. Die von uns behandelten Perikopen allein würden auch für Lukas noch nicht auf eine schriftliche Quelle führen. Und ob nicht auch der Schriftsteller Lukas sich mit Johannes berührt, ist durch unsre Untersuchung nicht ausgemacht.

Negativ ist endlich auch die Beobachtung, daß es keine besondren lukanisch-johanneischen Geschichten gibt. Die Geschichten, in denen nur Lk. und Joh. zusammentreffen (Kap. 3—5), berichten bei den zwei Evangelisten verschiedene Vorgänge[1], und so sind nur Einzelzüge jeweilig gemeinsam. Alle andren Perikopen haben eine (abweichende, dennoch verwandte) Parallelüberlieferung bei Mk. Mt. Es gibt im Erzählungsstoff der beiden Evangelien lukanisches Sondergut und johanneisches Sondergut, aber es gibt kein Sondergut besondrer lukanisch-johanneischer Erzählungen.

9. Unser Resultat ist die Rechtfertigung unsrer Arbeit. Daß sie berechtigt war, darf in der Weise gezeigt werden, daß wir noch einmal auf den Stand der Forschung, wie er in Kap. 1 gezeichnet wurde, zurückweisen. Liest man die Untersuchungen etwa von F. C. Baur, Holtzmann 1869, Oscar Holtzmann über das Verhältnis des Johannes zu den Synoptikern, so bekommt man den Eindruck: so könnte es sein, unmöglich ist diese Konstruktion nicht; nur wird nie nachgewiesen, daß es wirklich so ist. M. a. W.: es wird nie nachgewiesen, daß die Berührung zwischen Joh. und Synopse wirklich eine literarische ist, daß Johannes wirklich aus den Synoptikern seine Geschichten konstruiert hat. Es wird vielmehr für die Tatsache, daß Joh. die Synoptiker voraussetzt — diese Tatsache wird man nicht leugnen —, ohne weitere Beweise das ganz andersartige Faktum untergeschoben, daß Joh. von den Synoptikern literarisch abhängig sei. Der Beweis fehlt aber! Er hätte nur durch detaillierte Untersuchungen geführt werden können, wie wir sie speziell für den Vergleich mit Lk. unternommen haben.

Diese Untersuchungen aber haben uns zur Bestätigung der Thesen von Feine, Weiß, Harnack geführt; daß unser Beweis auch neben

[1]) Und die Hauptmanngeschichte steht auch bei Mt.

dem von Zurhellen seine Berechtigu
daß der Gang der gemeinsamen luk
durch die genaue Untersuchung der
stellen ließ, und daß die Analyse dieser
geschichte, an sich lohnend ist.

Endlich darf darauf hingewiesen
dahin zu gehn scheint, wohin uns un
in der Evangelienkritik wieder stärker
lieferungen rechne. Darauf hatte P.
dahin scheinen neuerdings manche Be
Harnack zu deuten.

---

[1]) Man beachte etwa, wie in Feine
Synoptiker (Mk., Q; betr. „S" oder „L" f
Forschungen!) in mehrfache Rezensionen zersp
Einzelausführungen von Harnacks „Neuen
zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien
den, Bewegungen der Tradition werden in di
der schriftlichen Fixierung verlegt. — Endlich
werden, die F. Dibelius, Das Abendmahl,
wenn sie abgelehnt werden müssen, sind sie d
der allzuweit getriebenen Quellenkritik zur Anf
zulenken.

Berechtigung hat, ist wohl damit gegeben,
samen lukanisch-johanneischen Tradition sich
ung der einzelnen Perikopen klarer heraus-
alyse dieser Perikopen, besonders der Passions-
st.

ngewiesen werden, daß der Zug der Forschung
in uns unsre Untersuchung führte: daß man
der stärker als bisher mit mündlichen Über-
f hatte P. Ewald 1890 den Finger gelegt;
manche Bemerkungen etwa bei Feine[1] und

in Feines Einleitung die einzelnen Quellen der
oder „L" fehlt der Verweis auf Feines frühere
nsionen zerspringen. Oder man beachte Tendenz und
cks „Neuen Untersuchungen zur Apostelgeschichte und
n Evangelien": entscheidende, vielleicht die entscheiden-
werden in die kurze Zeit zwischen den Ereignissen und
. — Endlich darf auf die kühnen Thesen verwiesen
Abendmahl, 1911, 49 Anm. 3, aufgestellt hat. Auch
n, sind sie doch ein Symptom für die Tendenz, von
kritik zur Annahme mündlicher Überlieferungen zurück-

Tafel zur Pilatus-Peri

	Mk. 15.	Mt. 27.	
1. Erste Verhandlung: Mk. 1–5, Mt. 1–14, Lk. 1–5, Joh. 28–38.			
a)	*συμβούλιον:*		
	Zu Pilatus geführt.		Zu Pil
b)		—	Anklag *βασιλέα*
[c]	—	[Ende des Judas.]	
d)	*καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ. Π.·*	*ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐστάθη ἔμπροσθεν τοῦ ἡγεμόνος· καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ ἡγεμὼν λέγων·*	*ὁ δὲ Π*
e)	←	*σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς*	*τῶν*
f)	*σὺ λέγεις.*	*σὺ λέγεις.*	
g)	*καὶ κατηγόρουν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς πολλά.*	*καὶ ἐν τῷ κατηγορεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων*	
h)	Schweigen Jesu,	*οὐδὲν ἀπεκρίνατο.* Vollends schweigend auf Frage des Pilatus:	
	ὥστε θαυμάζειν τὸν Πειλᾶτον.	*τὸν ἡγεμόνα.*	
i)	—	—	*ὁ δὲ Πε καὶ το αἴτιον*
k)	—	—	Erneut *λαόν*
2. Herodesepisode: Lk. 6–16.			
a)	—	—	wird h
b)	—	—	schweig
c)	—	—	Anklag
d)	—	—	wird z
e)	—	—	*Πειλᾶτος δὲ συνκ χοντας καὶ τὸν λ τὸν ἄνθρωπον τ ἰδοὺ ἐγὼ ἐνώπιον ἀνθρώπῳ τούτ οὐδὲ Ἡρῴδης· . .*
3. Barabbasszene: Mk. 6–14, Mt. 15–23, Lk. 18–23, Joh. 39f. (cf. 1			
a)	Die Sitte;		
b)	der Name Barabbas,		
c)	die Frage des Pilatus.		
	—	[c' Das Weib des Pilatus.]	
d)	Die Führer rühren das Volk auf.		
	—	[d' Nochmalige Frage des Pilatus.]	
e)	—	„Barabbam!"	
f)	—	—	
g)	Und was mit Jesus?		*πάλιν αὐτοῖς*
h)	„Kreuzige!"		
i)	Was hat er *κακὸν* getan?		*ὁ δὲ γὰρ κ αἴτιον παιδε*
k)	← Sie aber schreien um so mehr: „kreuzige". —		
4. Verurteilung: Mk. 15–20, Mt. 24–31, Lk. 24f., Joh. 19, 1–3.			
	—	[a' Pilatus wäscht seine Hände,]	
a)	← gibt Barabbas frei: —		
b)	*φραγελλώσας*		
	← *παρέδωκεν.* —		
c)	Verspottung.		

5. Das johanneische Sondergut: Kap. 19, 4ff.

I. V. 4—6 Pilatus führt ihn hinaus „*ἵνα γνῶτε ὅτι οὐδεμίαν αἰ*
ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος.
„*σταύρωσον!*" „*λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς . . . ἐγὼ γὰρ οὐχ ε*

II. V. 7—11 „*υἱὸς θεοῦ!*" *μᾶλλον ἐφοβήθη· πόθεν εἶ σύ;*
Jesus schweigt,
Gespräch über die *ἐξουσία.*

III. V. 12—15 *ἐκ τούτου ὁ Πειλᾶτος ἐζήτει ἀπολῦσαι αὐτόν.*
„Der Feind des Kaisers."
ἤγαγεν ἔξω τὸν Ἰησοῦν: G
βασιλεύς: s. o. 3g—4b.

…latus=Perikope. (Zu Seite 62ff.)

	Lk. 23.	Joh. 18.
Joh. 28–38.		
	— s. o., Tafel zur Verleugnungsgeschichte	
	Zu Pilatus geführt.	ἄγουσιν οὖν τὸν Ἰησοῦν … εἰς τὸ πραιτώριον· … ἐξῆλθεν οὖν ὁ Πειλᾶτος ἔξω πρὸς αὐτοὺς καὶ φησίν· τίνα κατηγορίαν φέρετε τοῦ ἀνθρώπου τούτου;
	Anklage: *λέγοντα ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι.*	Resultatloses Gespräch.
	—	—
…θεν τοῖ … αὐτὸν ὁ	*ὁ δὲ Π. ἠρώτησεν αὐτὸν λέγων·*	*εἰςῆλθεν οὖν πάλιν εἰς τὸ πραιτώριον ὁ Πειλᾶτος καὶ ἐφώνησεν τὸν Ἰησοῦν καὶ εἶπεν αὐτῷ·*
…*βασιλεὺς*	*τῶν Ἰουδαίων;* ————→	
	σὺ λέγεις.	Verhandlung über Jesu Königtum.
…ι αὐτὸν …βυτέρων	—	—
…age des	—	—
	ὁ δὲ Πειλᾶτος εἶπεν πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ὄχλους· οὐδὲν εὑρίσκω αἴτιον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ. Erneute Anklage: *ἀνασείει τὸν λαόν κτλ.*	*. . . πάλιν ἐξῆλθεν πρὸς τοὺς Ἰουδαίους, καὶ λέγει αὐτοῖς· ἐγὼ οὐδεμίαν εὑρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν.* —
	wird hingeführt;	—
	schweigt;	—
	Anklagen;	—
	wird zurückgesandt.	—
Πειλᾶτος δὲ συνκαλεσάμενος τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ἄρ-	*χοντας καὶ τὸν λαὸν εἶπεν πρὸς αὐτούς· προςηνέγκατέ μοι τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ὡς ἀποστρέφοντα τὸν λαόν, καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐνώπιον ὑμῶν ἀνακρίνας οὐδὲν εὗρον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ αἴτιον ὧν κατηγορεῖτε κατ' αὐτοῦ. ἀλλ' οὐδὲ Ἡρῴδης· … παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω.*	—
Joh. 39f. (cf. 19, 14f.).	—	Die Sitte;
	—	—
	—	Frage des Pilatus.
…tus.]	—	—
	—	—
…Pilatus.]	—	—
	„Barabbam!" Notiz zu diesem Namen.	
	πάλιν δὲ ὁ Πειλᾶτος προσεφώνησεν αὐτοῖς θέλων ἀπολῦσαι τὸν Ἰησοῦν.	— 19, 14 *ἴδε ὁ βασιλ. ὑμῶν*
	„Kreuzige!"	— 19, 15a *ἐκραύγασαν οὖν ἐκεῖνοι· ἆρον ἆρον σταύρωσον αὐτόν.*
	ὁ δὲ τρίτον εἶπεν πρὸς αὐτούς· τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν οὗτος; οὐδὲν αἴτιον θανάτου εὗρον ἐν αὐτῷ. παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω.	— 19, 15b *λέγει αὐτοῖς ὁ Π.· τὸν βασιλ. ὑμῶν σταυρώσω;*
…: „kreuzige". ———→		— 19, 15c *ἀπεκρίθησαν οἱ ἀρχιερεῖς· οὐκ ἔχομεν βασιλ. εἰ μὴ Καίσαρα.*
… 19, 1–3.		
…hände,]	—	—
…: ———→		—
	—	—
———→		—
		19, 16a *τότε οὖν παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς ἵνα σταυρωθῇ.*
	—	19, 1–3: *τότε οὖν ἔλαβεν ὁ Π. τὸν Ἰ. καὶ ἐμαστίγωσεν κτλ.*

…*τι οὐδεμίαν αἰτίαν εὑρίσκω ἐν αὐτῷ*":
…*θρωπος.*
… *ἐγὼ γὰρ οὐχ εὑρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν.*"
…*ὶ σύ;*
…weigt,
…über die *ἐξουσία*.
…*ι αὐτόν.*
…nd des Kaisers."
…*ο τὸν Ἰησοῦν*: Gabbatha.
…f. o. 3g–4b.

BS
3595
.S4

Schnieround
Parallelperikopen
bei Lukas und Johannes
611690

Travel - Table 11
R. Scroggs


UNIVERSITY OF CHICAGO
29 931 117